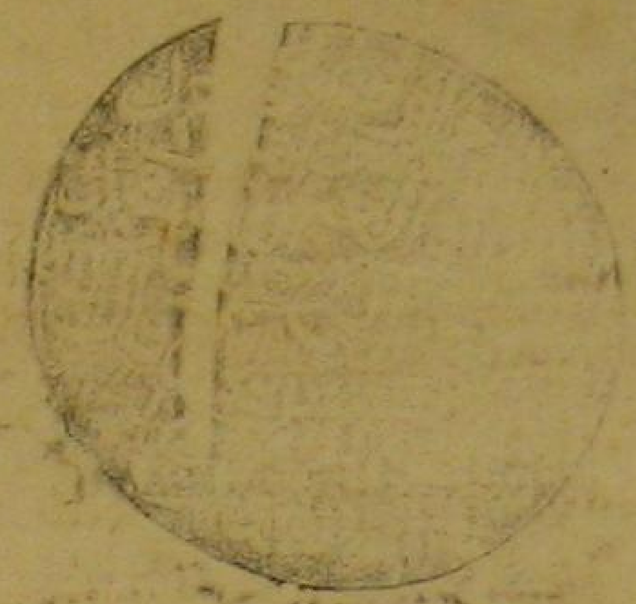

KÖPRÜLÜ KÜT.
806









بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذى دعانا الى دار السلام باوضح سبيل هو دين الاسلام
وارجح دليل هو خير الانام بل هو افضل الرسل الكرام صاحب معجزة
باقية على صفحة الايام هى افضل كتاب وافضل خطاب وافصح كلام
محمد النبى الامى عليه التحية والسلام صلى الله عليه وعلى اله العظام
خير ال اليهم احكام الشرايع والاحكام وعلى صحبه الذين صحبهم الدين
على ابلغ نظام وحفظوا قواعد العقايد عن الانثلام وبعد فيقول
العبد المتوسل الى الله المبين القوى المتين ابراهيم محمد بن عربشاه الاسفرايني
عصام الدين فهذه فوائد بل هو ائد اقربت بها من اراد ان يطالع شرح
العقايد ويجمع الزوايد عوايد هى اتم الزوايد وهى التى تعود الى تدقيق
النظر وتحديد البصر نحو القائد ويصيد شوارده ابكار الفكر جذاه
الصائد جمعت صراح العقليات المطابقة لصحاح النقليات فيهاه
عوائد لمن اعتاد الارتداع من الخياليات والوهميات وجعل شيخ الاسلام
للاصول والعقائد عقله الوافى بالاتصال بالمبدء الفياض وذهنه
الصافى عن كدر الاهمال بالاعمال والارتياض وكان شربه من انهار
خمسة صافية ليس بها سادى ولا ركب لتحصيل نفايس الاراء و
فرائد المعانى الابجاباذى فايك وهذه المائدة الشريفة الموضوعة
لكرام لو لم يصف انهارك عن قذى الاوهام ولم يغلب على نهارك
ضوء مصابيح انهارك المنورة للظلام ولم يتسخر وهمك لعقلك
وفهمك لجامع فصلك ولم تكن من فضلاء الانام فان الكلام هناك
درجات اخرى بان تتلو شاهده سبحان الذى اسرى اللهم كما انعمت ادم

وكما



وكما استست اقم ما نالينا الا للظاهر وليس عنا ما يسند الينا فى الظاهر
انصرنا يا ناصر واعطنا اوفر من كل وافر وكما ادخلتنا فى الدنيا مسافرا
اخرجنا عنها كالمسافر قال الشارح بسم الله الرحمن الرحيم متبركا به
ثم قال الحمد لله المتوحد بجلال ذاته اقتداء بكتاب الله عز وجل وببعض
سورة وعملا بروايتين مشهورتين بحديث الابتداء حيث جاء فى رواية كل
امر ذى بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو اقطع اى قليل البركة
وفى اخرى كل امر لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اقطع وعملا بما شاع بين ائمة ذوى
قدر فى غاية الارتفاع وما يتوهم من انه لا يمكن الجمع بين الروايتين لتنافى الابتداء
بامرين فيندفع بان التنافى بين الابتدائين الحقيقيين دون الاضافيين كما فيما
نحن فيه اذ ابتداء الامر المتبرك فيه انما يكون حقيقيا باول اجزاء البسملة
والابتداء بالاضافة الى المتبرك فيه ثابت لهما الا ان الاشهر ان الابتداء
بالبسملة حقيقى وبالحمد اضافى لانه غير مطابق للواقع وتقديم البسملة
لتقدمه فى الكتاب وقد يأول بجعل الباء للاستعانة او الملابسة ولا
استحالة فى الابتداء بشئ باستعانة امرين او مع ملابسة امرين فلا
الابتداء بهما يجوز ان يتحقق فى الامور القولية بان يجعل احدهما جزء
اول والاخر خارجا عنها مذكورا قبلها بلا فصل وفى الامور الفعلية بان
احدهما الجزء الاول من الفعلى والاخر بتقدمها بلا فصل ورد الاول بان
جعل الباء للاستعانة ينافى جعل شئ منهما جزءا من المبتداء اذ لا يكون
جزء الشئ الة له فلم يكن ارباب التاليف عاملين بالحديثين حيث
جعلوهما جزئين من تاليفاتهم كما هو الظ وكذا لا يتحقق الابتداء مع
الملابسة بهما اذا جعلا جزئين بل الابتداء باحدهما مع التلبس به و
هو ما جعل منهما جزءا اول ويمكن دفعه بان العمل بالحديث ليس الا
العمل بما يحتمله فمن جعلهما جزئين جعل الابتداء فى الحديث اضافيا والبا
صلة الابتداء ومن يجعل الباء للملابسة او للالة يجعلهما خارجين او
احدهما جزءا قوله المتوحد بجلال ذاته جاء توحد بمعنى بقى واحدا ذكره

فان قيل قولنا الحمد لله اخبار عن ثبوت جميع
المحامد لله تعالى ولا يلزم منه صدور
الحمد منا حتى يلزم ان نكون حامدين
قلنا بان الاخبار من حمد اذ هو
وصف بالجميل على جهة التعظيم
والتبجيل فعلى هذا التقدير
كنا من الحامدين
رمضان

اى مقطوع الذنب

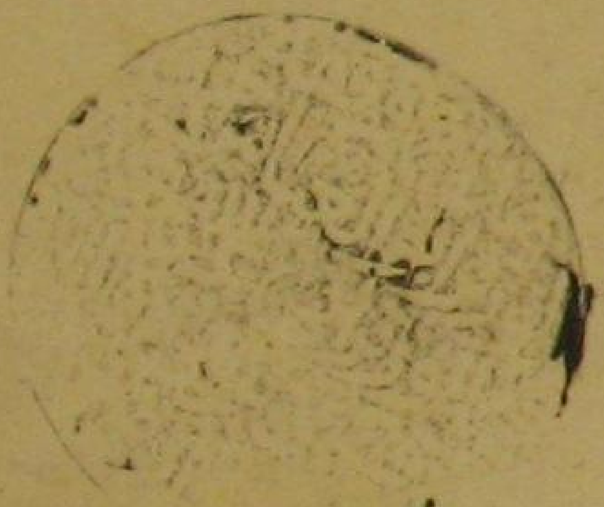
وفى رواية كل امر ذى بال لم يبدأ فيه
ببسم الله فهو ابتر وفى اخرى كل امر ذى
بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجزم
اى مقطوع اليد



القاموس وتوحد بالربوبية وتوحد فلان برأيه استقل به ذكره الاساس وتوحده
الله بعصمته عصمه بنفسه ولم يكله الى غيره ذكره الصحاح والظان التركيب
من قبيل الثانى والتوحد بالوصف عدم مشاركة موصوف اخر فيه والتوحد بالفعل عدم
مشاركة فاعل اخر فتوحده بجلال الذات اختصاص جلال الذات به وذلك ان تجعل التركيب
من قبيل الاول بجعل الباء فى قوله بجلال ذاته للملابسة ومن الثالث اى المتوحد للاشياء
بخلقه بسبب جلال ذاته وكمال صفاته فلم يشاركه فى ملكه خالق ففيه رد على من
قال العباد خالقون لافعالهم ومن قال معنى التوحد بجلال الذات ان جلال ذاته
ليس له من غيره فلا يساعده العبارة فان قلت كل احد متوحد بصفته اذ لا يقوم
صفته بغيره قلت المراد التوحد بنوع صفته وقد يجاب بان المراد التوحد بالصفات
المتناهية فى الكمال بمعنى انها ليست لغيره واضافة الصفة اليه بعد ربطه بالتوحد
لانه فى الواقع له تعالى كما يقال علامة الرجل لحيته يقال فى وصفه بالتوحد بذاته
الجليلة رد على المعتزلة حيث حكموا بان الاشياء والواجب متشاركة فى الماهية متميزة
بالاحوال والاوصاف وهذا انما يصح لو اريد بالذات الماهية اما لو اريد ما يقابل
الصفة فلا والمراد بجلال الذات الذات الجليلة حتى كانه عين الجلال على طبق كمال
الصفات وقد جعل المحمود متوحدا بجلال الذات وكمال الصفات قصدا الى حصر استحقاق
الحمد الذاتى والعرضى فيه تقرير التخصيص الحمد به قوله المتقدس اى المتطهر يقال
تقدس اى تطهر فى نعوت الجبروت اى فى اوصاف الكبراء اى اوصاف تستلزم الكبر وهو
الرفعة فى الشرف والعصمة عن شوائب النقص وسماته اى علاماته ومقابلة النعوت
لشوائب النقص وسماته يفيد التقسيم اى كل نعت له برئ عن شائبة نقص وسمة
له فلا يرد ان التقدس عن الشوائب لا يستلزم التنزه مطلقا فالاولى ترك صيغة الجمع
وما احسن هاتين الفقرتين قد قارن كل منهما النفى بالاثبات فجمعت بين الصفات
السلبية والايجابية مع تقدم النفى على طبق كلمة التوحيد فان التوحيد فى الذات
الجليلة والصفات الكمالية بنفى الشريك فى هذه الامور وكذا التقدس فى نعوت
الجبروت عن شوائب النقص وسماته يتضمن نفى النقص وعلاماته فى نعوت
الجبروت واثباتها قوله والصلوة دعاء النزول كل رحمة على نبيه ولا يلزم

منه





منه حرمان غيره عن الرحمة لان ما نزل عليه يعود الى غيره لانه رحمة للعالمين وقوله
المؤيد اما على صيغة اسم المفعول كما هو المشهور اى المنصور فى دعوى الرسالة
او على صيغة اسم الفاعل اى الناصر دعواه وانما جعل الحجج مؤيدات مبالغة فى وضوح
نبوته الى حد لا يحتاج معه الى اثبات ويكون الحجج الدالة عليها مؤيدات لها ولما كان فى
جعل الحجج مؤيدات ايهام ضعفها دفعه بوصفها بالسطوع والاشبه ان الحجج هى
المعجزات والبينات الانبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فان البينة هو الشاهد
واضافة الساطع الى الحجج اما اضافة البعض الى الكل او الصفة الى الموصوف والظاهر
سواطع حججه وواضح بيناته وضمير حججه بظاهره الى محمد ويحتمل الرجوع اليه تعالى وقيل
لو رجع الى الله تعالى لافاد ان اياته صلى الله عليه وسلم اعظم من ايات سائر الانبياء
فيه بحث قوله وعلى آله اعاد كلمة على ردا على الشيعة حيث حكموا بمنع الفصل بين النبى
عليه السلام واله بكلمة على شرعا ونقلوا فى ذلك اثرا والال جاء بمعنى اهل البيت
وهو المشهور فى كلمة الصلوة وجاء بمعنى الاتباع ويحتمله المقام فذكر اصحابه تخصيص
بعد التعميم والال الذين لاقوا النبى عليه السلام داخلون فيه وقوله هداة طريق الحق
وحماته اما وصف للال والاصحاب او الاول للاول والثانى للثانى ووصف الاصحاب بالهداة
على طبق قوله عليه السلام اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم قوله وبعد اى
اما بعد بدليل الفاء واما هذه لمجرد التاكيد فانها تكون لمجرد التاكيد كما تكون للتاكيد
والتفصيل صرح بذلك الرضى فلا حاجة الى تكلف التمحل لتقدير التفصيل والاجمال وقيل
الفاء لتوهم اما وكل من تقدير اما وتوهمه وان صرح بهما سيد المحققين وتبعه من
جاء بعده فمحل نظر لان الرضى صرح بان تقديره مشروط بكون ما بعد الفاء امرا او نهيا
وما قبلها منصوبا به او المفسر به فتامل فالتوجيه الوجيه للفاء انه لاجراء الظرف
مجرى الشرط كما ذكر سيبويه فى زيد حين لقيته فانا اكرمته وجعل الرضى قوله تعالى
واذ لم يهتدوا به فسيقولون منه ولا اشكال لعطف هذا الكلام على الحمد والصلوة
مع انهما جملتان انشائيتان لان هذه الجمل ايضا تحتمل الانشاء بان يكون الغرض
منها مدح العلم والمختصر او لان الكلام مبنى على عطف القصة على القصة ومنهم
من قال الواو عوض عن اما وليست بعاطفة قوله فان مبنى علم الشرايع والاحكام

امر بالتامل لان وجه ضعف اعتبار التوهم لا يظهر
بدونه لان اشتراط التقدير لا يوجب اشتراط
التوهم ووجهه ان الرضى لم يجد فى استعمال العرب
الفاء بدون اما بدون الشرطين والاربع منه
دعوى اشتراط تقدير اما بهما فلم يجد
اعتبار التوهم بدونهما
ايضا
منه

واساس قواعد عقايد الاسلام اقول مبنى علم الشرايع والاحكام اولا وبالذات
وهو المتبادر من العبارة ليس الا المسائل الكلامية فهى بعض من علم الكلام واما
البعض الاخر منه وهو الموضوع والمبادى فمبنى تلك المسائل التى عنيت بقوله قواعد
عقايد الاسلام ففهم مع المبنى اساس قواعد عقايد الاسلام ليصح قوله وهو علم
التوحيد والصفات جريا على كون العلم عبارة عن المسائل والمبادى والموضوع
لانه انسب بمقام الترغيب الى العلم ووجه اخر هو ان المراد بعلم الشرايع معرفة ال
الشرايع والاحكام الجزئية التى تحدث انا فانا الواحد واحد من المكلفين وبعقايد الاسلام
العقايد القاطعة باحاد اهل الاسلام واضافة القواعد اليها بيانية لانها مبانى
الافعال اذ لا تصح بدونها ولا شك ان مبنى المعرفة المذكورة والعقايد المذكورة
علم الكلام اذ العقايد انما تصح بالعرض عليها والاتيان بها والاحكام الجزئية انما
تثبت وتتحقق بها لانها فرع ثبوت الكلام والرسول قال فى شرح المواقف الاحكام
الماخوذة من الشرع قسمان احدهما ما يقصد به نفس اعتقادية واصلية وعقايد
وقد دون علم الكلام لحفظها والثانى ما يقصد به العمل وهذه تسمى عملية وفرعية
واحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وقيل المراد بقواعد عقايد الاسلام
الكتاب والسنة لان العقايد يجب ان تستفاد من الشرع ليعتد بها وتوقف ثبوتهما
على المسائل الكلامية ولا دور لان الكلام مبنى الكتاب والسنة ثبوتا وهما مبناه اعتقادا
ويتجه عليه ان كونه مبنى علم الشرايع والاحكام ايضا ليس الا باعتبار كونه مبنى
الكتاب والسنة فالفقرة الثانية تكرار للاولى ويجاب عنه بانه ترق فى المدح فان كونه
مبنى الكتاب والسنة واضح من الثانية لانه من لوازم مفهومها وليس مقصودا من حاق
اللفظ فيها كما فى الثانية والاوجه ان يقال يستفاد من الاولى انه مبنى العمل ومن الثانية
انه مبنى الاعتقاد وان كان جهة كونه مبنى للامرين واحدا فاين الثانية من الاولى
وقيل قواعد العقايد ادلتها التفصيلية وعلم الكلام مبناه لان مباحث النظر والدليل
جزء منه على ما هو المختار قوله هو علم التوحيد والصفات يعنى العلم المتعلق بالتوحيد
والصفات وهو كلام اهل السنة فان المعتزلة للغلو فى التوحيد نفوا الصفات فكلامهم
علم التوحيد الصرف وللتنبيه على ارادة المعنى الاضافى قال الموسوم بالكلام لئلا ينصرف

العبارة

العبارة الى المعنى العلمى فيفوت هذه الدقيقة اذ تخصيص الوسم بالكلام يفيد انه لم
يقصد بعلم التوحيد والصفات الوسم وهذا احسن مما قيل انه نبه على ان الوسم بالثانى
اشهر على ان فيه انه يوهم ان الوسم بالاول اشهر حتى لم يحتج الى التصريح بالوسم وقوله
المنجى صفة ثانية لعلم التوحيد والصفات وفيه تعريض بالحكمة النافية للصفات وللكلام
نفاة الصفات وغياهب الشكوك شدايد ظلماتها ولا شك ان ظلمة الشك اشد من
ظلمة الوهم وقد ضمن اضافة الغيهب الى الشك واضافة الظلم الى الوهم تشبيه العلم
بالنور وكلا التشبيهين شايعان والمراد بالشك والوهم اما معناهما او الادلة الصو
الضعيفة المبنية عليها المذاهب الضعيفة فان قلت من العقايد السمعيات التى لا طريق
اليها الا السمع والسمع قد لا يفيد اليقين فكيف يكون فى الكلام نجاة عن ظلمة الوهم
قلت ظلمة فى اليقينيات دون الظنيات قوله وان المختصر سماه مختصرا الا انه اختصر من
كتاب كالتلخيص بالنسبة الى المفتاح ومختصر ابن الحاجب بالنسبة الى المنتهى بل لانه اه
اختصر فيه المسائل المدللة المفصلة فيها اختلاف المخالفين عن الادلة والاختلاف و
اختصر على ايرادها ولك ان تجعله من قبيل سبحان الذى عظم جسم الفيل وصغر جسم
وجه تسميته بالعقائد انها عقايد صرفة بخلاف الكتب المبسوطة فانها ممتزجة مع الـ
الخلافيات والمبادى مما ليس بعقايد بل وسايل الى احكام العقايد والاجتناب عن الفوسد
وقوله قدوة بمعنى المقتدى واضافة العلماء الى الاسلام اضافة اسم الفاعل الى المفعول
واضافة الجزء الى الكل كما لا يخفى على اهله واضافة النجم الى الملة والدين اما اضافة النجم
الى مقره ففيه تشبيه الملة والدين بالسماء فى العلو والشرف ومدح النجم بالاستقرار
فيه واضافته الى ما يستضيئ منه ففيه مدحه بانه يضيئ الملة والدين او اضافته الى
الطريق فان النجم يسلك به الطريق الذى ليس بواضح ففيه مدحه بانه المقتدى فى
الدين يتمسك به فى سلوكه والملة والدين متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فان الملة
من الاملال بمعنى الكتابة صار اسما للدين من حيث انه يكتب والدين الطاعة صار اسما له
من حيث انه يطاع والكتابة شعار العلماء والاطاعة شعار الاتقياء ففى اضافة النجم الى
العبارتين تلويح بانه جمع العلم والتقوى وصار فيهما المقتدى ودار السلام الجنة سميت
بها السلامة اهلها من الاغراض والامراض ولانهم يخاطبون فيها بتحية هى سلام عليكم

الدين والشريعة والملة والناموس متحدة بالذات
ومتغايرة بالاعتبار ان الطريقة المخصوصة
الثابتة بالنبى عليه السلام يسمى
من حيث الانقياد لمردنياوصن يردها
الواردون المتعطشون الى الخلال
دينا وشريعة
نيل الكمال شرعا وتكتب
ومن حيث تجمع عليها الناس
وتجتمع عليها من الاملا
للقبول اعلى عمى
اوض اهل
اجمع ومن حيث
يانى بها الانا
اسمعنا
ناموسا

طبتم ويحتمل ان يكون من قبيل بيت الله جعل دار الله تشريفا وتكريما لها فالسلام المضافة هي
اليه من اسمائه تعالى او اضيفت الى الله لانه كما يرى الرجل في داره يرى المؤمنون بهم فيها
والاخير من تحف الفقير وقوله من هذا الفن بيان لغرر الفرائد ودرر الفوائد قدم عليها
رعاية للسجع وفيه تقديم الحال على ذي الحال المجرور وكانه رجح مذهب الكوفي لقوة شاهده
والغرر جمع غرة وهي في الاصل بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم واشتهرت في كل شريف واضح
والفرائد جمع فريدة وهي الدرة الكبيرة الثمينة سميت فريدة لانفرادها في الصدف او ظرف
الصيرفي على ما قيل او لانفرادها في بلد او اقليم او لانفراد مالكه كذلك على ما نقل عليه
دليل والدرر جمع درة والفوائد جمع فائدة وهي ما اكتسبته من علم او مال وجعل المقاصد
العلمية فوائد يصح بكلا الاعتبارين بعد جعلها دررا وفرائد وقد جعل الفن بحرا يستخرج منه
الدرر في ضمن جعل ما في مختصره دررا وفرائد وقوله في ضمن فصول يعني في ضمن عبارات اخذا من
فصل الخطاب سماها فصولا اما لانها تفصل بين الحق والباطل او لانها تفيد معانيها مفصولة
عن غيرها متميزة غير ملتبسة به على الوجهين اللذين ذكرا في توجيه فصل الخطاب والاول
هناك الراجح المستطاب ليكون قوله وانثناء نصوص افادة لا اعادة وقوله هي للدين قواعد
صفة لفصول بوصف مدلولاتها او الضمير للدرر فالجملة حالية لكنها خالية عن الواو ولا
يخفى على ذكي لطافة اضافة الجواهر الى اليقين فانه لا محالة للكل عرض جوهر والفصوص جمع فص
الخاتم وهو مثلث وجعل الجوهري الكسر لحنا وطعنه القاموس بانه وهم طعنا والتهذيب
التنقية والاصلاح وتنقيح الشعر تهذيبه وتبيين المعضلات وهي مشكلات لا يهتدى لوجه
حلها من داء عضال عجز الطبيب عن معالجته يكون على وجهين بان يوتى بحلها او تشييد
اركانها وتوضيح بيانها وقوله مع توجيه للكلام في تنقيح يحتمل وجهين احدهما توجيه منقح
احاطه به التنقيح وثانيهما توجيه في ضمن التنقيح بحيث صار موجها وقوله وتنبيه على المرام
في توضيح يحتمل ارادة تنبيه في غاية الوضوح وارادة التنبيه على المرام في ضمن التوضيح يعني ان ياتي
بتوضيح لا يفيد بان يكون توضيح الواضح بل بتوضيح لو لم يكن لبقي المرام خفيا الخ وعقبى الشيء
بالكسر عاقبته والكشح الجنب وطي الكشح كناية عن الاحتراز عنه والظاهر انه اراد بالاملال
ما هو لازم الاطالة والارجح ان يحمل على املال يلزم الايجاز المخل حيث لا يفهم المعنى والتجافي
التجاوز والاقتصار ما بين الافراط والتفريط والاطناب يقابل الايجاز والاخلال مقابل

للاطالة

للاطالة فانه وضع الاخلال مقام الايجاز رعاية للسجع ففيه رعاية جانب المعنى لرعاية جانب
اللفظ والاطناب بدل من طرفي الاقتصاد بدل البعض من الكل والاخلال عطف عليه وقيل ملاحظة
العطف سابقة على الابدال فالمجموع بدل الكل من الطرفين فكان يستحق اعرابا واحدا الا انهما
اعربا بجعل الطرفين لتعددهما في حكم متبوعين والاوجه ان يقال اجرى الاعراب على الكل منهما مع ان
المجموع مستحق اعراب واحد لان كلا منهما قابل للاعراب ففي اعراب احدهما دون الاخر ترجيح بلا
مرجح كما يقولون اعراب جاءني القوم واحدا واحدا حيث اعرب واحدا واحدا اعرابين مع ان المجموع
حال واحدة والرشاد بالفتح الاهتداء والمراد بنيل العصمة نيل العصمة عن الخطاء كما هو اللائق
بمقام التصنيف ويحتمل ان يراد بنيل العصمة في الدنيا يعني ليس اعتمادنا على الكلام بل على الله و
السداد بالفتح الصواب من القول والعمل قوله وهو حسبي ونعم الوكيل هذا التركيب مما اورد عليه
الشارح ان فيه عطف الانشاء على الخبر حيث عطف نعم الوكيل وهو انشاء على حسبي بتاويله
بمحسبي وهو خبر او على جملة وهو حسبي ورده السيد السند رحمه الله بوجوه اما اولا فبانه
عطف على حسبي بلا تاويله بجملة يكون خبرا او يجوز عطف الجملة التي لها محل من الاعراب على المفرد وبا
لعكس واما ثانيا فبانه يجوز عطف الانشاء على الخبر فيما له محل من الاعراب يدل عليه قوله تعالى قالوا
حسبنا الله ونعم الوكيل قطعا اذ ليس الواو من المحكي اذ لا مجال للعطف في المحكي بل هي للحاكي واما ثالثا
فبانه يجوز عطف ونعم الوكيل بتقدير وهو نعم الوكيل على جملة وهو حسبي لانه جملة خبرية متعلق
خبرها جملة انشائية لانه في تقدير هو مقول في حقه نعم الوكيل اذ الانشاء لا يقع خبر المبتدا الا
بعد التاويل كما هو المشهور المطابق للحق واعترض على الثاني من وجوه بان نعم الوكيل في الاية يصح
ان يكون عطفا على حسبنا او على حسبنا الله بتقدير وهو نعم الوكيل فكيف يجزم بانه ليس العطف
من المحكي ويمكن دفعه بانه ليس للمعترض ان يدفع عن نفسه صحة العطف في الاية بذلك لانه لو
اعترف به لم يكن لاعتراضه موقع ويمكن ان يراد في الوجوه ان نعم الوكيل عطف على حسبي بتقدير
مقول في حقه نعم الوكيل اذ المعطوف على الخبر في حكم الخبر فكما يجب في جعل الانشاء خبرا هذا التاويل
يجب في عطفه على الخبر ايضا ومما زيد انه عطف على جملة وهو حسبي وهي لانشاء التوكل وينتقل
الكلام الى عطفه على قوله والله الهادي سبيل الرشاد ويحتاج الى جعله انشاء المدح وبعد ينتقل
الكلام الى عطفه على قوله فحاولت وجعله انشاء مدح لشرحه بعيد جدا قوله اعلم ان الاحكام
الشرعية لا يخفى انه ينبغي ان يراد بالحكم هنا ما سياخذه في تعريف الفقه وقد حقق في التلويح ان

المراد بالحكم في تعريف الفقه نسبة امر الى اخر ايجابا او سلبا وحمله على الحكم المنطقي المسمى بالتصديق
فاسد وعلى الحكم المتداول بين الاصوليين وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
والتخيير تعسف نشاء من صاحب التوضيح فنحن على تفسير الحكم بالاسناد المذكور ونعرض عن
التفصيل الذي لا يليق بهذا المقام فان اردت التفصيل فعليك بالتلويح فان المقام مقام
الاقتصار والتنقيح والمراد بالشرعي ما يوخذ من الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لم يصح
جعل العلم المتعلق بها مقسما لعلم التوحيد والصفات واحترز به عن الاحكام المتعلقة بكيفية
العمل الماخوذة لا من الشرع كالاحكام الطبية والنحوية الى غير ذلك لئلا يدخل العلم في الشرايع
والاحكام وعن الاحكام النظرية الغير الشرعية لئلا يدخل العلم بها في علم التوحيد والصفات
والمراد بالتعلق بكيفية العمل انها نسب بين الاعمال واحوالها التي هي كيفيات واوصاف لها تذكر
في الجواب عن السوال عن العمل بكيف والمراد بالتعلق بالاعتقاد وانه ليس القصد الى هذه الاحكام
الا للاعتقاد بها وتسميته الاولى فرعية اما لانها فرع الثانية ثبوتا واعتدادا اذ لا عمل لعامل
بدون اعتقاد صحيح واما لان القصد الى العلم بها فرع القصد الى العمل بها حتى لو لم يكن قصد
العمل لم يكن العلم بها ملتفتا اليه وقس عليه تسمية الثانية اصلية واحفظ الوجه الثاني
فانه من المبدعات وينبغي ان يراد بما يتعلق بالاعتقاد ما لا يشمل التصوف وعلم الاخلاق حتى
يصح قوله وتسمى اصلية واعتقادية لان التصوف يحصل بالكشف المتفرع على العمل فلا تكون
اصلية وعلم الاخلاق لا يتوقف عليه علم الشرايع والاحكام الا ان يقال علم الاخلاق ليس
المقصود منه الاعتقاد بل هو لتحصيل الخلق وبالجملة انما قال منها ومنها ولم يقل اما العدم
انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره نقل عن الشارح ان المحكوم عليه في قولنا منها ما يتعلق اه
كلمة منها لا ما يتعلق كما هو المشهور اذ لا حق بالافادة حال ابعاض الاحكام لا حال ما يتعلق ذاته
بعض الاحكام الشرعية وجعل من التبعيضية محكوما عليها واسما مما استخرجه الشارح من
القوة الى الفعل صرح به في شرح الكشاف **قوله** والعلم المتعلق بالاولى اما بمعنى اليقين او ملكته
فان العلم يطلق عليهما واما ان الفقه من الظنيات فكيف يطلق عليه العلم فمفروغ عنه في
كتب اصول الفقه وليس التفصي عنه مهنا من الفقه وبارادة اليقين خرج التقليد فانه لا يسمى
علم الشرايع والاحكام ولا يطلق العالم على المقلد لكن بقي علم الله وعلم جبريل والرسول مطلقا
مع انه ليس من الفقه والعلم بما هو من ضروريات الدين كالعلم بوجوب الصلوة ونظايره مما يستوى
فيه

في معرفته المتدين وغيره على مذهب الشافعية فانه لا يسمى فقها عندهم ولا يبعد ان يفرق بين
علم الشرايع والاحكام وبين الفقه بجعل الاول اعم لكن في جعله في مقابلة علم التوحيد والصفات
نوع اباء يجعل عنه وكما انه يسمى العلم المتعلق بها علم الشرايع والاحكام كذلك يسمى المسائل
به ويحتمله العلم المتعلق بها لان المسئلة تتعلق بالحكم تعلق الكل بالجزء **قوله** يسمى علم الشرايع
والاحكام لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها فيه
نشر على ترتيب اللف ومعنى انها لا تستفاد الا من جهة الشرع بخلاف الثانية فان بعضا منها قد
يستفاد من العقل والا فمجموع الثانية ايضا لا يستفاد الا من جهة الشرع واما تبادر الفهم
اليها عند اطلاق الاحكام لانها التي يتبدا ولها القضاة والحكام وشاع ان يرجع فيها اليهم
اهل الاسلام هذا فنقول وبالله التوفيق الاشبه ان تسمية علم الشرايع والاحكام لانه علم
يختلف فيه الشرايع باختلاف الامم والانبياء والاحكام كذلك بخلاف علم التوحيد والصفات فانه
لا يختلف فيه الاديان واحكامها واختلاف الفرق فيه لعدم الاطلاع على ما هو حكم الله لا اختلاف في
احكام الله **قوله** وبالثانية علم التوحيد والصفات من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين
على مذهب من جوزه مطلقا لا على مذهب من جوزه بشرط ان يكون المعمول الاول مجرورا لان المعمول
الاول هنا مجموع الجار والمجرور لا المجرور فقط كما في قولهم في الدار زيد والحجرة عمرو ويرد عليه
ان مما يتعلق بالاعتقاد وعده الشارح في التلويح من الاحكام الاعتقادية الاصلية قولهم الاجماع
حجة ولا اخفاء في انه من علم الاصول فبيان علم التوحيد والصفات غير مانع واجيب عنه بان هذا
الحكم حيث انه يتوسل به الى استنباط الحكم الشرعي من الاجماع من الاصول وليس مما يتعلق
بالاعتقاد ومن حيث يجب الاعتقاد بكونه حجة وان من لا يعتقد كونه حجة يخرج عن الاسلام
مسائل التوحيد والصفات وبهذا الاعتبار هو مما يتعلق بالاعتقاد وبهذا تبين ان من مسائل
الاصول ما هو من الاحكام الشرعية لان حجية الاجماع مما يوخذ من الشرع وواسطة بين ما
يتعلق بكيفية العمل وبين ما يتعلق بالاعتقاد ومن موجبات عدم حصر الاحكام الشرعية فيهما
وان من قال الاصول ليس احكاما شرعية بمعنى الماخوذة من الشرع فلا يكون واسطة فقد غفل
قوله لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده نبه على التفاوت بين علم الشرايع والاحكام
ومباحث التوحيد والصفات بايراد الضمير في الاول واسم الاشارة في الثاني المتنبه على فصله
للتعظيم المستفاد من تبعيده وكلا الحكمين اما على كل منهما او كليهما على الترتيب وبالجملة

عطف على يتعلق

اسم ان قوله الا ان قولهم
وما خبر ان مقدم على اسمه
ح

هذا لا ينافي كونه مباحث الكلام اشهر مباحثه كما سيذكره لان كون كل منهما او كليهما اشهر
مما عداهما لا ينافي كون الكلام اشهر مما عداه على انه يجوز ان يكون وقت التسمية بهذا الاسم
هذه المباحث اشهر ويصير بعد ذلك مباحث الكلام اشهر فيسمى العلم به ايضا لذلك وكون
مسئلة التوحيد ومسئلة الصفات اشهر من مسئلة اثبات الصانع توجيهه ان الوجود انما
يتصف بالكمال بالتوحيد والاتصاف باوصاف الكمال فاثبات التوحيد والصفات اشرف على ان
في التوحيد نجاة عن فساد الشرك الشايع بخلاف اثبات الوجود اذ لا منكر لوجوده قال الله
تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ففائدته اجل وبهذا اندفع ما يقال
ان وجود مباحث اخرى سوى بحث التوحيد والصفات عند القدماء الذين موضوع الكلام عندهم
ذات الله غير ظ لان مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة وغيرها لا يخرج عن بحث الصفات ما لا
وبحث الامامة من الفقهيات الا عند بعض الشيعة لان المتبادر من الصفة ما بعد الوجود فاثبات الوجوب
خارج عن مباحث التوحيد والصفات على ان المراد بمباحث التوحيد والصفات مباحث عنونت بمبحث
التوحيد ومبحث الصفات فخرج منها ما عداها من النبوة والاحوال والافعال وقيل المراد من الصفات
الصفات الذاتية الوجودية ولذا لم يعد مباحث الاحوال والافعال والنبوة من مباحثها قلت و
لذا لم يجعل التوحيد من مباحثها ويعرف من هذا وجه عدم الاقتصار على علم الصفات مع ان التوحيد
ايضا راجع الى اثبات الصفة قوله وقد كانت الاوائل من الصحابة اه دفع لما يتجه على دعوى الشرف
لجميع المقاصد الكلامية من انه كيف يكون لها اشرف وهو بدعة مذمومة في الشرع غاية الذم حتى بالغ
الفقهاء في المنع عن الاشتغال به وطعنوا فيه قوله لصفاء عقايدهم ببركة صحبة النبي عليه ا
السلام هذا علة لصفاء عقائد الصحابة وقوله وقرب العهد علة لصفاء عقائد التابعين
ولك ان تجعل علة صفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي عليه السلام وصفاء العقايد كناية عن
البعد عن كدر تعرض الاوهام والشبه وقوله وقلة الوقايع والاختلافات اما مقابل لصفاء
العقايد او من موجباته والوجه هو الاول فتفطن وبالجملة قوله لصفاء عقايدهم متعلق بقوله
مستغنين قدم للتخصيص والاحتراز عن انقطاع الاستغناء عن العلم قبل معرفة وجهه وقوله الى
ان حدثت متعلق بالاستغناء يعني كانت هاتان الطائفتان العظيمتان مستغنين عن تدوين
العلمين الى ان حدثت الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين حتى دون مالك من التابعين الفقه فلا يرد
ما توهم ان استغناء الطائفتين لم ينته الى زمن الفتن لانهم لم يدركوها ولم يحتاجوا الى التدوين

والا

والا لدونوا او لا يحتاج الى الدفع بان قوله الى ان حدثت تعلق بمحذوف يعني فلم تدون الى ان حدثت
الفتن بين المسلمين بقي ان حدوث الفتن والبغي كان في زمن الصحابة ولم تدونوا ولو قيل لم يظهر
اختلاف الاراء وما يتبعه قلنا فالعلة هذا ولا دخل لما تقدم الا ان يقال ظهور اختلاف الاراء انشاء
مما تقدم فالتعرض له توطئة له ومن وجوه الاستغناء انهم كانوا عارفين بدقائق الكتاب والسنة
بالسليقة او ملازمة اصحاب السليقة فكان يغنيهم الكتاب والسنة عن تدوين العلمين فلما حدثت
الفتن قل اصحاب الممارسة والفطن وكان يندرس معرفة دقائق الكتاب والسنة ولم يبق من
اهلها الا واحد واحد ودونوهما لئلا ينطمس اثرهما وقوله وكثرة الفتاوى كناية عن اختلاف المفتين
في الجواب فيما ليست كثيرة متفرعة على كثرة الواقعات حتى يحتاج الى ان يوجه تقديمه على الواقعات
بانه لرعاية السجع والفتيا والفتوى بالضم والفتح ما افتى به الفقيه كذا في القاموس والمراد
بالنظر المقابل للاستدلال ما لاجل تحصيل التصور والنظر والاستدلال لتحصيل الكلام كما ان الا
جتهاد والاستنباط للفقه والاجتهاد للقاعدة والاستنباط للاحكام الجزئية المندرجة تحت القاعدة
والمراد بالاصول الادلة دون القواعد فبيانه على ما اظهرنا بيانه خال عن التكرار فلا يحوج الى الاعتذار
بانه مغتفر في الخطب قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية كما هو
المشهور لا ما يفيده وقد تكلف في دفعه بما لا يرضى سماعه الاذان الكريمة ولا يذوقه الطبايع الا
السليمة فتركناه لاهله واعرضنا عن دقايق كثيرة ابدعها الاجلة وحسنا بدفع ليس فيه تكلف وهو
انه يقتضي تعريفات العلوم المدونة ان معلوماتها مجرد المسائل وما اشتهر ان اجزاء العلوم ثلثة
ان معلوماتها المسائل والمبادي والموضوعات والجمع بينهما لا يمكن الا بارتكاب مسامحة في احدهما
فالشارح حفظ الحكم المشهور وجعل التعريفات مبنية على المسامحة من قبيل التعريفات بما هو المقصود
الاهم فكانه اريد بتعريف الفقه مثلا انه ما يكون المقصود منه معرفة الاحكام اي يشتمل عليها كما
يقال التصور في مثل البياض عرض يفيدك تصور البياض وتصور العرض وتصور النسبة بينهما
وبعض المحققين جعل تعريفات العلوم على حقيقتها وجعل بيان اجزاء العلوم مسامحة مبنية على عد
ما يشتد حاجة العلم اليه جزءا منه مبالغة في شدة الحاجة ولعله الاشبه بالحق وبالاتباع احق
ولك ان توجه كلامه على هذا التحقيق وتجعل المفيد معرفة جميع الاحكام والمفاد معرفة كل حكم حكم
ولو جعل التعريف للعلم بمعنى الملكة لم يتجه شيء وقد جعل في شرح التلخيص كون التعريف للملكة
ارجح وما يتعلق بفوائد قيود التعريف ودفع امور يتوجه اليه مبسوط في كتب اصول الفقه

يسع هذا المقام ويضيق عنه دائرة هذا الكلام **قوله** ومعرفة احوال الادلة اجمالا اه عطف على معرفة
الاحكام عند من له معرفة اساليب الكلام والظاهر ان اللام في الاحكام اشارة الى الاحكام العملية السا
بقة ولا يبعد ان يقال اطلق الاحكام اشارة الى ان اصول الفقه لا يخص الفروع بل استنباط العقايد من
الشرع ايضا يستعين به ومزيد تفصيل التعريف يطلب من كتب الاصول فان التعرض له في هذا المقام
من الفضول **قوله** ومعرفة العقايد لابد من قيد الدينية اى المنسوبة الى دين محمد عليه السلام
ليخرج العلم الالهي للحكيم منه **قوله** لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا المشهور فيما بين
المحصلين ان العنوان هو مدخول في وقد ذكر غايته اوجه للتسمية بالكلام وله تاسع لم يلتفت اليه
وهو انه كان في مقابلة المنطق للفلاسفة فسمى بالكلام كما سموا المنطق بالمنطق لانه لم يعهد
تسمية شئ بلفظ يناسب اسم ما يناسب الشئ وربما يتوهم انه جعله مع ارادة القدرة على
الكلام متحدا في المال ويجعل قوله كالمنطق للفلاسفة للاشارة الى ذلك ونحن نزيدك اوجها
الاول انه استغنى الصحابة والتابعون عنه بكلام الله تعالى لتمكنهم من تحصيل العقايد عنه فالرجوع
الى هذا العلم للعجز عن تحصيلها بالكلام فهذا العلم ناسب للقاصرين عن الكلام الثاني انه امتاز
عن عقايد الحكماء بمطابقتها لكلام الله تعالى وحفظها عن مخالفته الثالث انه لا يفيدها الجوارح
الا الكلام بخلاف الفقه فانه يفيدها العمل مطلقا الرابع انه في مقابلة التصفية التي مدارها
على السكوت فسمى بما يقابل السكوت الخامس انه في افادة الاختصاص بالمبدا كالكلام الاختصاص في
افادة الاختصاص فيما بين الاشياء فسمى باسم مركب من كان التشبيه وان اللام الا انه اجرى مجرى
الاسماء المفردة في الاستعمال لكونه على وزن المفرد والوجه الاول من الثمانية من قبيل نقل الاسم
المشترك بين اجزاء الدال الى تمام المدلول فيكون المنقول عنه معانى متعددة نقل عن جميعها مرة واحدة
والاشبه انه كان تسمية المباحث كلاما فرع تسميته كلاما تسمية للاجزاء باسم الكل تنبيها على
ان كل جزء منه في شدة الحاجة اليه بمنزلة الكل والتحقيق ان قولهم الكلام في كذا من قبيل اطلاق الكلام
على حصة منه بمعونة الالف واللام فانه للعهد التقديرى وهذا لا يصلح النقل اذ لا ينقل اللفظ من
الموضوع له بالوضع التركيبى ولو سلم فاللفظ الذى ينقل هو المعرف باللام والوجه الثانى من قبيل
تسمية الكل باسم الجزء لان الكلام موضوع المسئلة وجزء الجزء جزء والوجه الثالث من قبيل تسمية
الشئ باسم مسببه لان الكلام مسبب القدرة المسببة للعلم والوجه الرابع كالخامس والسادس
من تسمية الشئ باسم سببه وجعلها من تسمية المدلول باسم الدال وهم والسابع من تسمية المدلول

باسم

باسم الدال والثامن تسمية الشئ باسم المشبه به وقوله في الوجه الرابع لانه اول ما يجب ان يعلم من
العلوم التي تعلم من التعليم لا من العلم والفرق بينه وبين ما يليه ان تعليمه وتعلمه هو المدار في هذا
الوجه وتحققه وتعرفه لا بالتعلم والتعليم فيما يليه ولو اريد بالكلام فيه كلام الله لكان الفرق في
غاية الوضوح والمراد بقوله فاطلق عليه اطلق عليه او لا الالفاظ ما ذكر الاول في قوله لانه اول ما يجب
ان يعلم من العلوم او قوله ثم خص به وقوله في الوجه الخامس لانه انما يتحقق بالمباحثة وارادة الكلام
من الجانبين حكم اغلبى ومما يقتضى منه العجب ما قيل ان الحصر في قوله انما يتحقق يغنى عن قوله وغيره قد
يتحقق بالتامل ومطالعة الكتب وقوله ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا يقال كونه اكثر من الفقه محل
التردد ودفعه بانه لا نزاع في الفقه لان لكل ان يعمل باجتهاده بخلاف الكلام وقوله لابتنائه على الادلة
القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية مبنى على ان بعض الادلة القطعية ليست الا الادلة
السمعية وبهذا يندفع ما يتوهم ان هذا ينافى ما في شرح المواقف ان العقايد يجب ان تؤخذ من
الشرع ليعتد بها لكن الحق هو هذا اذ ما توقف عليه الشرع لا يعقل تاييده بالشرع وكيف لا
وكون بعض الادلة القطعية غير مؤيدة بالسمعية لكونها عين السمعية مما لا ينافى كون جميع
العقايد ماخوذة من الشرع ولا خفاء في تاييد ثبوت ما يتوقف عليه الشرع بعد ورود الشرع
به والتغلغل الدخول على ما في القاموس والكلم كما ياتى بمعنى الجرح ياتى بمعنى التاثير باحدى الحاستين
السمع او البصر ذكره البيضاوى في تفسير قوله تعالى فتلقى ادم من ربه كلمات **قوله** هذا هو كلام
القدماء اى المسمى بالكلام لهذه الوجوه هو كلام القدماء واما تسمية كلام المتاخرين كلاما
فمن تسمية الكل باسم جزء وبهذا تبين وجه تقديم وجوه التسمية على بيان كلام المتاخرين
وقيل هذا اشارة الى ما يفيد معرفة العقايد اى من غير خلط الفلسفيات والتسمية بالكلام
لما وقع منهم ذكر وجه التسمية عقيب ما ذكر من كلامهم وكانه يريد ان التسمية لهذه الوجوه
لما وقعت منهم والا فالتسمية وقعت من المتاخرين ايضا **قوله** ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية
انما قال معظم خلافياته لانهم قد يخالفون اليهود والنصارى في بعض معتقداتهم فان لليهود
معتقدات باطلة في الاخرة والتعريض لهم في قوله تعالى وبالاخرة هم يوقنون وقد فصل بذامته في
تفسير الاية الكريمة اصحاب التفسير وللنصارى اعتقاد الذوات القديمة الثلثة ولا يخفى
ان المقصود ان ليس له خلافيات كثيرة مع الحكماء كالكلام الذى هو للمتاخرين ولا تفى به العبارة اذ من
الفرق الاسلامية الحكماء الاسلاميون الا ان يقال يتبادر من الفرق الفرق المشهورة المتقيه

٨

الى ثلثة وسبعين والحكماء ليست منهم والمراد بكون معظم خلافهم مع الفرق الاسلامية انه معظم
ما بين فى الكلام لكونه مخالفا لاعتقاد اهل الحق لان اكثر خلافهم مع تلك الفرق حتى يرد ان مخالفتهم
مع الحكماء اكثر كما قيل لانه لا تسمى المسئلة التى بينها صاحب المذهب خلافية وان كان مخالفا فيها
مع غيره والمراد بالخلاف مع الفرق الخلاف مع جنس الفرق لان معظم الخلافيات مع متعدد من الفرق
وذلك بين قوله لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة التخصيص بظاهر السنة
دون ظاهر الكلام غير ظاهر وكانه خص التعرض بالسنة وجماعة الصحابة توطئة لتسمية اهل
الحق باهل السنة والجماعة قوله وذلك ان رئيسهم واصل ابن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن
البصرى رحمه الله تعالى الى آخره يقال اعتزل اى تنحى جانبا كذا فى القاموس وفى الصحاح اعتزله وتعزله
بمعنى وفى المقدمة اعتزل بيك سو شد ازوى فالعربى اعتزل مجلس الحسن واعتزلنا فذكر عن
لحمل العربى على طبق الفارسى وعدم المحافظة على استعمال العرب والتقرير الاثبات يقال قر بالمكان و
استقر اى ثبت واقره وقرره فيه اى اثبته ولا يخفى ان مقتضى السوق اثبات المنزلة بين المنزلتين لمرتكب
الكبيرة فالمراد به الواسطة بين الايمان والكفر لا الاعراف الذى اثبته بعض السلف بين الجنة والنار
لمن يستوى حسناته مع سيئاته على ما ورد فى الحديث الصحيح لكن مآلها الى الجنة ولا يكون دار الخلد ولا
طفال المشركين على ما قال بعض ولمن مات على فترة من الرسل على ما قال بعض لان مذهبهم ان صاحب
الكبيرة مخلد فى النار وانما قال ويثبت المنزلة بين المنزلتين ولم يقتصر على قوله ان مرتكب الكبيرة ليس
بمؤمن ولا كافر فرقا بين قوله هذا وقول الحسن كما سيجئ ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق
فانه لا يثبت بهذا القول الواسطة بين الكفر والايمان بل ينفى الكفر على سبيل المجاهرة ويثبت
الكفر المبطن الذى هو النفاق وحجة الواصل على اثبات المنزلة بين المنزلتين على ما نقله الشارح فى
شرحه للكشاف عند تفسير يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين عن كتاب
الغرر والدرر للشريف المرتضى الشيعى ان الناس فى اسماء اهل الكبائر من اهل الصلوة على اقوال فالخوارج
يسمونهم كافرين والمرجئة المؤمنين والحسن البصرى واتباعه منافقين فالمتفق اسم الفسق
وباقى الاسماء مختلف فيه فالحق الاخذ بالمتفق وتسميتهم فاسقين غير مؤمنين ولا كافرين وقال
صاحب الكشاف فى تفسير الآية المذكورة معنى كونهم بين بين ان حكمهم حكم المؤمن فى انه يناكح ويوارث
ويغسل ويصلى عليه ويدفن فى مقابر المسلمين وهو كالكافر فى الذم واللعن والبرائة عنه واعتقاد
عداوته وان لا تقبل شهادته قال الشريف المرتضى على ما نقله الشارح عن كتابه الغرر فى شرح الكشاف

في

فى تفسير الآية المذكورة واصل ابن عطاء مولى بنى مخزوم وقيل بنى هاشم ولقب بالغزال لانه كان
يجلس مجلس الغزالين عند رضيع له منهم وكان تولده بسنة ثمانين ومات سنة احدى وثلثين
ومائة وصحب ابا هاشم عبد الله ابن محمد الحنفية واخذ عنه قوله فسموا المعتزلة يتبادر منه ان
تسميتهم بهذا القول الحسن اعتزل عنا وقال فى شرحه للكشاف قال عبد القاهر البغدادى سمى
سمى المعتزلة لان الحسن طرده عن مجلسه حين قال بمنزلة بين المنزلتين فاعتزل عنه الى سارية
من سوارى مسجد البصرة واظهر بدعته فقال الناس انه اعتزل الامة ونقل عن كتاب الغرر انه لما
قال واصل بالمنزلة بين المنزلتين قال عمرو بن عبيد القول قولك وانى اعتزلت مذهب الحسن فسموا
المعتزلة لذلك وقيل لان قتادة لما جلس مجلس الحسن بعده وقع بينه وبين عمرو ونفره فاعتزل
عمرو منزل قتادة واجتمع عليه جماعة من اصحاب الحسن وكان قتادة اذا جلس مجلسه يقول ما فعلت
المعتزلة قوله وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب
العاصى على الله تعالى ونفى الصفات القديمة عنه فى شرح المقالة النصرية ووجوب العوض والا
واللطف على الله تعالى والثواب هو المنفعة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالتعظيم و
الاجلال والعقاب المضرة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالاستحقاق واللطف كل ما يقرب
العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كارسال الرسل وتعيين الائمة والعوض غير مختص بالمطيع
بل يشمل الاطفال والبهائم على الآلام التى وصلت اليها هذا كلامه ولا يخفى انه كان الاولى ان يقول
لقولهم بوجوب الاصلح على الله لانه اشد انتظاما بما نقله من مناظرة الاشعرى والعدل ضد الجور
وما تقرر فى النفوس انه مستقيم كذا فى القاموس فالمراد اما انهم يثبتون العدل لله تعالى اما بمعنى
عدم الجور واما بمعنى ما تقرر فى النفوس انه مستقيم واما انهم اصحاب العدل الغير الجائرين او
الثابتين على ما تقرر فى النفوس انه مستقيم ولا يبعد ان يكون العدل بمعنى التوحيد كما فسر به
قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان قوله ثم انهم توغلوا فى علم الكلام فى القاموس
اوغل فى البلاد والعلم ذهب وبالغ وابعد كتوغل والتشبث التعلق والتشبث بذيل الفلسفى
كناية عن دنائة رتبتهم وسفالتها فى الفلسفة فبناء امرهم عليها ليس على وجه الاحكام
والاتقان وفى قوله فى كثير من الاصول زيادة توبيخ اذ بناء الاصل الاسلامى على الفلسفة التى
تنفيسها اصول الاسلام خارج عن طور العقل نعم لا وضير فى الاقتداء بهم فى طرق الاستدلال
وتصحيح النظر وقوله وشاع مذهبهم الى ان قال يقتضى انتهاء شيوعه بهذا الوقت وليس

كذلك الا ان يقال المراد شيوع مذهبهم بين جميع الناس من غير مخالفة احد الى ان قال الى اخره و
الاشعر ابو قبيلة من اليمن لانه ولد وعليه شعر منهم ابو موسى الاشعري من الصحابة والجبائي منسوب
الى جبى بالضم والقصر وتشديد الباء وفتحها بمعنى كورة بخورستان لان ابى على وابنه اباهاشم منها
لا قرية قرب بعقوبا ولا قرية بنهروان منها ابو محمد بن على بن حماد المقرى ولا قرية قرب هيت منها محمد
بن ابى العز كذا ذكره القاموس وفى بعض الحواشى قيل انه مخفف موضع بقرب كازرون وماذكره فى
ثلثة اخوة يجرى فى كل ثلثة اخوة كانت اولا والصغير ليس بمطيع اى منقاد للامر ولا عاص لانه ليس
بمامور وقوله ان الاول يثاب بالجنة اى فى الجنة والا فنفس الجنة ليس ثوابا ولا مستلزما له كيف والصغير
فى الجنة مع انه ليس بمثاب وقوله والثانى يعاقب بالنار فيه نظر والاولى بالجحيم وقوله والثالث لا يثاب
ولا يعاقب وان كان فى الجنة وكون الجنة دار ثواب ليس بالنسبة الى كل من فيه فان الملك فيه ولا يثاب
بل بالنسبة الى المكلفين وقوله فادخل الجنة يعنى به مثابا والا فهو غير محروم من دخول الجنة ولك
ان يستغنى بتفريع قوله فادخل عن التقييد اذ المراد الدخول المتفرع على الايمان والاطاعة والصغير
محروم عنه وقوله لو كبرت من باب علم اى طعنت فى السن قوله فبهت الجبائى البهت كالنصر الاخذ
بغتة والحيرة وفعلهما كعلم ونصر وكرم ومجهول ايضا والصفة مبهوت لا باهت ولا بهيت يقال
قد اطال الشيخ الاشعرى المسافة على نفسه فى الزام الجبائى ويمكن الزامه بان الاصلح بحال العبد ان
لا يقع منه معصية وان يكون فى غاية العلو فوجود كل معصية وفوت كل علو يوجب بهته وليس
بشئ لان للعبد اختيارا تاما على اصلهم حتى يجعلون ارادة الشر منه غالبة على ارادة الله خيره
فيجب على الله اصلح هو تحت قدرته قيل لا يلزم ذلك معتزلة بغداد لان مذهبهم وجوب الاصلح
فى الدين والدنيا معا بمعنى الاوفق فى الحكمة والتدبير فى نظام العالم وانما يلزم معتزلة بصرة الذين
مذهبهم وجوب الاصلح بمعنى الانفع فى الدين والجبائى منهم اعتبر جانب علم الله فاوجب عليه تعالى
ما علم نفعه وبعضهم اعتبر جانب الانفع سواء كان فى علم الله او لا فاوجب تعريض ما علم الكفر منه
للثواب فلا يلزمه عدم اماتة الكبير بل اماتة الصغير ونحن نقول قد اراد الله ظهور الحق وغلبة اهل
السنة والجماعة والا فلم يكن البهت واجبا على الجبائى وله ان يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب
تركه حفظ اصلح اخر فوقه بالنسبة الى شخص اخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة للكفر ابويه و
اخيه بكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حيوته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له ولعله كان
فى نسله صلحاء وكان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح لكثيرين فات الاصلح له ولا يلزمنى فيما ذكرت

لك

لك مع ان امداد الشيخ السنة احق سيما وهو استاد الاستاد ابى اسحق الاسفرائنى الذى هو واحد
من ابار الذين افتخر بهم واغلب فى النسب بهم من سوائى لانى لا اقدر ان اكتم الحق وان كان على
وهو خير عصام يعتصم به لدى لله الحمد على خير نعمه ومزيد لطفه وكرمه وقوله فسموا اى اولا فلا
يرد تسمية الماتريدية به ايضا بهذا الاسم لانه بعد تسميتهم او ضمير سموا لمن اشتغل بحفظ
ظاهر السنة ومامضى عليه الجماعة ولك ان تجعل الماتريدية داخلة فيمن تبعه لانه اول من سن
ابطال مذهب المعتزلة واحياء ما ورد به السنة وان كانوا مخالفين له فى بعض المسائل اذ بهذا لا يخرجون
عن المتابعة كما لم يخرج تلميذه بذلك عن متابعته اعنى الاستاد ابا اسحق الاسفرائنى اسكنهما الله
فراديس الجنان قوله ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية اى اللغة العربية وخاض فيها الاسلاميون قال
صاحب الكشاف الخوض الدخول فى الباطل واللهو ذكره فى تفسير قوله تعالى وخضتم كالذى خاضوا وكما
يمكن ان يكون خلط الفلسفة بالكلام لما ذكره من التمكن من ابطال الفلسفة يمكن ان يكون للتمكن من
رد مذهب المعتزلة المتشبثين باذيال الفلاسفة فى كثير من الاصول بل هو انسب بما لهم والكلام
المخلوط به كلام القدماء والمدرج فيه كلام المتاخرين ففى ضمير ادرجوا فيه مسامحة واستخدام ولما
جعل المتاخرين موضوع الكلام الموجود بما هو موجود او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد
الدينية تعلقا قريبا او بعيدا دخل فيه الفلسفة كلها فلا وجه لقوله معظم الطبيعيات والالهيات
وبعض الرياضيات ولم يتعرض لوجه ادراج المنطق لان مذهبه ان المنطق لم يدرج فى الكلام وخالفه
السيد السند شريف الائمة فى ذلك وقال يلزم احتياج اعلى العلوم الشرعية الى المنطق وشنع الشارح
تشنيعا مفرطا فى تجويز احتياج الكلام الى المنطق كتجويز احتياج الاصول الى النحو والصرف والحق معه كيف
وجعل العلم الشرعى محتاجا الى الفلسفة يوجب رجاع المسلمين اليها مع انهم عنعون عنها فلذا جعل
المنطق جزأ من الكلام لئلا يحتاج اعلى العلوم الشرعية الى الفلسفة وبهذا تبين انه لا يلزم جعل العلوم
العربية لمعرفة الادلة السمعية جزأ منه لان احتياج اعلى العلوم الشرعية الى ما ليس بغير شرعى
لا محذور فيه وقوله وهذا هو كلام المتاخرين يتجه عليه انه لا يتعين بما ذكره كلام المتاخرين لانه لم
يتعين المدرج فيه من معظم الطبيعيات والالهيات ونبذ من الرياضيات ويمكن ان يدفع بان المقصود
ليس تعيين كلام المتاخرين لانه لا يشتغل له بل بكلام القدماء فلا يهمه الا تعيينه وانما مطمح نظره
الفرق بين الكلامين وهذا القدر يكفى قوله وبالجملة هو اشرف العلوم اى ما يطلق عليه الكلام ففى
الضمير استخدام بعد استخدام وجهات شرف العلوم ثلثة لا تعدوها شرف الموضوع والغاية و

مطلب جهات شرف العلوم

قطعية الحج وعد بعضهم كون المسائل اقوى من جهاته وجعل السيد السند راجعا الى قطعية الحج واما كونه
محتاجا اليه للاحكام الشرعية والعلوم الدينية وكونه معلومات العقايد الاسلامية فلم يعد من
جهاته لكنه مما يتلقاه العقول بالقبول وربما يتكلف بارجاعها الى واحد من الثلثة فارجع فطنتك
الكافية هل تجدها بذلك الوافية ولا وجه لترك بيان شرفه بالموضوع سيما في كلام القدماء الذي
موضوعه ذات الله تعالى وكون براهين العلم الحج القطعية لا يختص بهذا العلم اذ براهين العلم
لا يكون الا حججا قطعية فالاولى وكون حججها براهين مويدا اكثرها بالادلة السمعية قوله وما
نقل عن السلف الى اخره وهذا تاويل قول ابي يوسف انه لا يجوز الصلوة خلف المتكلم وان تكلم
بحق لانه بدعة بانه يعني ان التكلم على وجه التعصب بدعة وقولهم من طلب التوحيد بالكلام فقد
تزندق معناه طلب التوحيد بمجرد الكلام من غير فطنة وسلامة طبع وهداية من الملك العلام وما
روى انه قال عليه السلام عليكم بدين العجايز فقد دفعه صاحب المواقف في بعض النسخ والقاصد
الى الفساد عقايد المسلمين وفي بعضها القاصد عقايد المسلمين وحينئذ معنى القصد الكسر على
اى وجه كان او الكسر بالنصف ذكره في القاموس قوله ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود
المحدثات على وجود الصانع الاولى الاستدلال بالمحدثات لان مبنى الكلام ليس على الاستدلال بل هو
الاستدلال وليعم الاستدلال بوجود المحدث وباحواله وكانه اراد ان المبنى مشتمل على الاستدلال
بوجود المحدثات لانه قد يكون باحوالها ولم يقل بوجود الممكنات ليشعر بطريق استدلالهم وهو
الاستدلال من الحدوث او الحدوث مع الامكان كما هو طريقتهم واما طريقة الحكيم فالاستدلال
بالامكان وظاهر العبارة هو اول الطرق والمراد بصفاته صفاته في الجملة وكذا افعاله اذ بعضها سمعيات
كالكلام وحشر الاجساد والمراد بقوله ثم منها ثم منها في الجملة اذ ليس لجميع صفاته دخل
في السمعيات وكلمة من ابتدائية اى ثم الاستدلال عنه فيؤل الى معنى الباء فاندفع ان
الصحيح ثم بها والاظهر ان تقدير قوله ثم منها الى السمعيات ثم الوصول منها الى
السمعيات لانه الاستدلال منها والا لكان المناسب على السمعيات ولا حاجة الى
قوله وتحقق العلم بها لان التنبيه على الوجود يستلزم تحقق العلم بها وتصدير
الكتاب بالمنبه لا بالتنبيه الذي هو فعل المولف ففي العبارة مسامحة ولا يخفى ان التنبيه
لا يحقق وجود ما نشاهد بل يعم المشاهد وغيره وكانه اراد جنس ما نشاهد هذا ثم اقول
لما كان مبنى علم الكلام على ثبوت حقايق الاشياء وتحقق العلم بها اذ لو لم يثبت ولم

يتحقق

نسخ السعد

يتحقق العلم لم يكن معنى لدعوى حشر الاجساد ووجود الجنة والنار وارسال الرسل
الى غير ذلك فالشروع في مقاصد الكلام فرع ابطال قول السوفسطائية فلذا صدّر
الكتاب بقوله قال اهل الحق قال اهل الحق اهل الامر واليه واهل المذهب من يتدين به
فالمعنى الاول يناسب المعنيين الاولين للحق والثاني للبواقي والمعنى الثاني للحق انسب بقوله
قال والثالث بالعلم الذي فيه ثم الخامس ثم الرابع فلو يراع الترتيب ثم المقصود بالنقل مجرد
وجود الحقايق وتحقق العلم بها كما يتبادر من سياق الكلام الشارح فاعرفه والقول باحتمال
ان يكون المقصود بالنقل مجموع ما في الكتاب من العجايب فانه يمنعه قوله خلافا للسوفسطائية
اذ ليس هو مقصودا بالنقل كما لا يخفى وقوله فيما بعد والالهام ليس من اسباب معرفة الشيء
عند اهل الحق فبناء ما بنى على هذا الاحتمال كالرقم على الماء والتمسك بالخيال ثم الحق من
اسمائه تعالى ايضا وجاء بمعنى الجزم والاحتياط ايضا فالتعبير على الاول عما عدا السوفسطائية
باهل الحق لانهم مثبتو الحق تعالى دون السوفسطائية لانهم لما انكروا حقايق الاشياء
لم يثبتوا الحق تعالى والتعبير عن اهل السنة والجماعة على الثاني باهل الجزم والاحتياط
مناسب جدا فانهم حفظوا ظاهر السنة وما جرى عليه الجماعة ولم يتصرفوا عنه الا
بالعقل ما امكن وهو الجزم والاحتياط قال وهو الحكم المطابق للواقع من فتح الباء رعاية
لكون حقية الحكم باعتبار مطابقة الواقع اياه فقد غفل كل الغفلة لانه ليس بناء الفرق
بين الحق والصدق في هذه المقام على هذا الاعتبار يدل عليه قوله واما الصدق الى اخره و
قوله وقد يفرق وقوله وقد يطلق على الاقوال الظاهر فيه على القول وقوله باعتبار الاشتمال
على الحكم يفيد تقييد القول بالخبري والمطابق دون العقايد والاديان والمذاهب
لانها لا يشمل غير الخبري بل هو لمجرد تقييدها بالمطابقة وبالحيثية قال واما الصدق
فقد شاع في الاقوال خاصة يعني دائرة الحق اوسع يحيط بما لا يحيط به الصدق فلذا
اختير على الصدق ليذهب نفس السامع في وصف اهل الحق كل مذهب ممكن قال وقد يفرق
بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم فان قلت
لو كان حقية الحكم مطابقة الواقع اياه لكان الحق هو الواقع ولساغ ان يقال واقع حق وواقع
باطل ولم يوصف الواقع بشيء منهما على ان البطلان نهاية الذم ولا ذم للواقع بعدم مطا
مطابقته للاعتقاد وانما هو الذم الى الاعتقاد قلت تفسير الحقية بمطابقة الواقع للحكم

أى الحكم المطابق للواقع والقول والمراد بالبواقى العقيدة والدين والمذهب

وهو ان المراد باهل الحق اهل الحق في هذه المسئلة فهم ما عدا السوفسطائية او اهل الحق في جميع ما في الكتاب فهم اهل السنة والجماعة

مسامحة وحاصله كون الحكم بحيث يطابقه الواقع فان قلت وصفا الاعتقاد بمطابقته الواقع
لافادة تحققه وعدم بطلانه فما الفائدة فى وصفه بمطابقة الواقع اياه قلت الفائدة
المبالغة فى ثبوته بحيث صار مستحقا لان يعتبر احق بالثبوت فتعتبر المطابقة فى الثبوت من
جانب الواقع ويجعل اصلا للواقع ففى الحق مبالغة ليس فى الصدق ففى هذا الفرق ايضا ظهر
وجه اختيار الحق على الصدق قال حقايق الاشياء ثابتة لم يقل الاشياء ثابتة لانه لا ينافى
مذهب العندية بل المنافى له ثبوت الحقايق اى ما به الشئ شئ فى حد ذاته مع قطع النظر عن
تعلق الاعتقاد قال حقيقة الشئ وماهيته ما به الشئ هو هو جمع الحقيقة مع المهية
فى مقام تفسير الحقيقة تنبيها على ان الاظهر اطلاق الحقيقة بمعنى المهية وعدم الفرق
بينهما وان الفرق بينهما اقل كما يدل عليه قوله وقد يقال لكنه خلاف ما هو المشهور
مما ذكره صاحب التجريد من انه تطلق المهية غالبا على الامر المعقول والذات والحقيقة عليها
مع اعتبار الوجود هذا قال بعض المحققين يعنى الوجود الخارجى وهو المتبادر عند الاطلاق
وحمل قوله وقد يقال على انه قد يقال فى تفسير الحقيقة فى بيان قوله حقايق الاشياء ثابتها
على ان حمل الحقيقة هنا على الماهية الموجودة ضعيف لانه يتجه عليه ما يحتاج فى دفعه الى التكلف
كما ذكره بقوله فان قيل الى اخره بخلاف حمله على معنى الماهية بعيد وقد اشتهر ان الماهية مشتقة
عما هو بمعنى مأخوذة عنه بالحاق ياء النسبة ولو قيل بانها مأخوذة عما هى لكان اقل اعلالا
وبعد فى صحة الحاق ياء النسبة عما هو على قاعدة اللغة نظر ولا يوجد له نظير واظن انه
منسوب الى لفظ ما واصله مائية قلبت الهمزة هاء كما يقال هياك فى اياك وله نظاير فانه
يقال لما يجاب به عن السؤال بكيف كيفية نسبة الى لفظ كيف ولما يجاب به عن السؤال
بكم كمية نسبة الى لفظ كم والمراد بقوله ما به الشئ هو هو ما به الشئ هو الشئ يعنى
بمعنى امر باعتباره مع الشئ يكون الشئ هو الشئ ولا يشتبه باثباته للشئ الا نفسه
بخلاف الجزء والعارض فانه باعتباره مع الشئ واثباته للشئ يكون الشئ غيره فانك اذا
اعتبرت مع الانسان الانسان لا يكون الانسان الا الانسان ولو اعتبرت معه الناطق
يكون الانسان الناطق ولو اعتبرت الضاحك يكون الانسان الضاحك وبهذا التحقيق
سهل عليك ما صعب على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشئ وعلته بهذا التعريف وتخرج
عن تكلفات ليس فى مقام الدفع الا تكلفات ومن ان احد الضميرين زايد ويكفى ما به الشئ

اى تكون الباء بمعنى الاعتبار

تكلفه اظهار طلافت ابدوه فى وجه عرض تكلم اتممه وانفوا

هو

هو اى ما به الشئ الشئ لانك عرفت ان الضمير الاول ضمير الفصل لافادة ان ما به ال
الشئ ليس الا الشئ وليس ضميرا راجعا الى الشئ ومما ذكره الشارح فى شرح المقاصد
ان هذا التعريف انما يتم على مذهب من قال ان الماهية غير مجعولة والا انتقض بجاعل
الماهية ماهية وانه يرد على كل تقدير الذاتى لانه ما به المهية المهية وان كلمة الباء الدالة
على السببية تقتضى الاثنينية وقد يقال هو علم فى الاتحاد وبه متعلق بالاتحاد المقصود منه
فى دفع الاسئلة الخمسة المتقدمة
فالمعنى ما يتحد معه الشئ وليس بشئ فان هو هو علم فى اتحادهما ولا يرتبط به الشئ بل
يكون زايدا قال كالحيوان الناطق للانسان فيه انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق
فان تصور المجمل لا يستلزم تصور المفصل انما لا يمكن تصور الحيوان الناطق بدون الانسان
لعدم امكان تصور المفصل بدون المجمل فبناء هذا الكلام على ايهام العكس الا ان يقال المراد
بالمثال مجمل الحيوان الناطق مع قطع النظر عن تفصيله فان التفصيل خارج عن المهية ولهذا
لا يجوز ان يجاب عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق والجواب عن قولنا ما الانسان بالحيوان الناطق
لضرورة وضع مفصل المهية موضعها كما لا يخفى على من ملك مباحث المقول فى جواب ما هو وانما
مثل بقوله الحيوان الناطق لتحصل مغايرة تصح معها النسبة الى الانسان قال بخلاف مثل الضاحك
والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه يحتمل ان يراد الامكان الخاص وان يراد الامكان العام
المقيد بجانب الوجود وعلى التقديرين يعم كل ما ليس ماهية من الذاتى والعرضى فانه يمكن
تصور الانسان بدون تصور ذاتية بان يتصور بالوجه لا بالكنه وايضا يمكن تصوره اخطارا
بدون تصور ذاتيه ولازمه البين كذلك وقوله فانه من العوارض اما ان يرجع الضمير فيه
الى مثل الضاحك والكاتب واما ان يرجع الى ما يمكن تصور الانسان بدونه مطلقا وحينئذ
يحتاج الى تخصيص ما فى قوله ما يمكن بالمحمول ليصح قوله من العوارض ويتجه عليه انه
يستفاد منه ان العرضى محمول يمكن تصور الشئ بدونه فيدخل فيه الذاتى لانه يمكن
تعريف العرضى
تصور الشئ بدونه بان يتصور بوجه ما بل بمفصل المهية كما عرفت ولا يخرج عنه اللوازم
البينة بالمعنى الاخص فانه وان لا يمكن تصور الشئ بدونها لكنه يمكن تصور المهية ا
اخطارا بدون تصورها كذلك ولا ينفع لدفع الخروج انه يمكن تصور المهية بدون اللازم
البين لان معنى اللزوم ان يكون اخطار الشئ مستلزما لتصور الخارج فيصح ان يتصور
المهية بدون لازمها تصورا غير اخطارى لانه غاية ما قيل انه يكفى فى اللزوم استلزام

اى فى تعريف العرضى المفهوم من قول
الشارح ههنا مما يمكن تصور
الانسان بدونه
مم

الاخطار تصور الشئ ولا يلزم ان لا يكون لازم الشئ بحيث لا يتصور بدونه اصلا ولا ينفع
ايضا ما قيل ان اللزوم معناه ان يكون تصور اللازم عقيب زمان تصور الملزوم فامتاز
عن الذاتي لان غاية الامر ان يقال يكفي في اللزوم ذلك ليصح الحكم بلزوم النتيجة للمقدمتين
وان لا يمكن اجتماع الاحكام في زمان واحد واما انه لا لزوم مع معية زمان التصور
كما في المتضايفين فمما لم يقل به احد قال وقد يقال ان المهية باعتبار تحققه الى اخره
اعتبار التحقق على وجه العروض واعتبار التشخص على وجه الجزئية لان الهوية في المشهور
هو الشخص وهو المركب من التشخص ففي العبارة اغلاق ويمكن ان يدفع بان المراد بالتشخص
المعنى المصدري اي باعتبار كونه متشخصا وكونه متشخصا عبارة عن كون التشخص
بمعنى التعين جزء منه وبالجملة لا يتجه ما قيل ان الشارح جعل الهوية بمعنى الماهية الموصوفة
للتشخص والمشهور انه نفس الشخص المركب من التشخص قال والشئ عندنا يريد به
بضمير المتكلم مع الغير الاشاعرة اذ البصرية والجاحظ من المعتزلة قالوا هو المعلوم وقال
الناشي ابو العباس هو القديم وفي الحادث مجاز وقالت الجهمية هو الحادث وقال هشام
هو الجسم وترادف الثبوت والوجود والتحقق والكون ايضا مذهب الاشاعرة والا فعند
المعتزلة الثبوت اعم من الوجود والممكنات ثابتة في العدم عندهم فقوله قال اهل الحق
اريد به اهل السنة والجماعة لا جميع مخالفي السوفسطائية على ما جوزه البعض والا فلا يفيد
قوله حقايق الاشياء ثابتة كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد
والمقصود بالتنبيه فتامل ولم يقل الشئ والموجود مترادفان لظهور كذبه اذ المشتق
لا يرادف الجامد ولا يخفى ان اشتقاق الموجود من الوجود واشتقاق اسم الفاعل من
التحقق والثبوت والكون يمنع الترادف وان استعمال الكون ناقصة وتامة يدل على ان
معناه اعم من الوجود في نفسه والوجود لغيره وعدم استعمال الوجود والكون والتحقق
ناقصة يدل على ان معناه الوجود في نفسه وقوله معناها بديهي التصور رد صريحا
على من قال معناها نظري وعلى من قال معناها ممتنع التصور وعلى من قال كونه بديهي
التصور نظري اشارة حيث لم يستدل على دعوى بداهة التصور واقتصر على الدعوى
كما يفعل في البديهيات قال فان قيل فالحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون لغوا هذا
متفرع على تفسير الحقيقة والشئ والثبوت فان قلت لا يتجه هذا الوجه لحمل الحقيقة على

معنى

اذ لو كان الموجود مترادفا لصح اشتقاق اسم الفاعل كما يصح اشتقاق اسم الفاعل من الكون والثبوت والتحقق

وهذا الاستعمال يمنع الترادف في الكون كما منع عدم اشتقاق اسم الفاعل من الوجود

العصام والخيالي متوافقان في الرد هذا القائل

معنى المهية فان المهية يحتمل ان لا تكون موجودة كيف ووجود الكلي مختلف فيه فهل
هو متفرع على قوله وقد يقال الى اخره قلت ليس المراد بثبوت الحقايق وجود نفس
الحقيقة حتى يعود البحث فيه الى الاختلاف في وجود الكلي اذ لا يختص المخالفة فيه
السوفسطائية بل المراد ثبوت الحقايق سواء كان ثبوته عين ثبوت الفرد حقيقة او
مجازا فان قلت يكفي في كون الحكم مفيدا كونه ردا على المنكر واي افادة اقوى مما هي
للحكم المنكر قلت هذا الحكم لا يقبل الانكار وليس انكار السوفسطائية للحكم بالثبوت
على الامور الثابتة في نفس الامر فكما لا بد من توجيهه حتى يصير مفيدا لا بد من توجيهه
ليصير قابلا للخلاف ويمكن دفعه بان قولنا الامور الثابتة ثابتة انما يكون
لغوا اذا كان الكلام مع من اعتقد اتصاف الافراد بالامور الثابتة واما من لم يعتقد
وجوز انتفاء الموضوع فلا وكيف لا ولو اقتضى التعبير عن الشئ بمفهوم وجوده و
اتصافه به لم يتصور كذب الحكم بانتفاء الموضوع وبان المراد بالثبوت المحمول
الثبوت الغير التابع للاعتقاد ليصلح ردا على السوفسطائية التي تدعي ان ثبوت الاشياء
تابع للاعتقاد قال قلنا المراد ان ما نعتقده حاصل الجواب ان المراد بالاتصاف بالعنوان
بالعنوان الاتصاف بحسب الاعتقاد وكما يمكن التعبير عن الافراد بمفهوم متصفة
هي به بحسب نفس الامر يمكن التعبير عنها بالمفهوم المتصفة هي به بحسب الاعتقاد
وليس المراد ان حقايق الاشياء مجاز عما نعتقده حقايق الاشياء فانه توجيه سمج
كما لا يخفى ولك ان تريد بحقايق الاشياء حقايق الاشياء في المرائي وبحسب بادي
الرأي فلا يكون التعبير مبتنيا على اعتقادنا مختصا بنا بل يكون تعبيرا مشتركا
بين الكل واما قوله ونسميه بالاشياء فلا مدخل له في الجواب ولا يظهر لذكره
وجه ومآب ولك ان تتكلف وتقول هذا اشارة الى جواب اخر وهو ان قولنا حقايق
الاشياء ثابتة اجمال احكام مفصلة هي ان الانسان موجود والفرس موجود والسماء
موجود الى غير ذلك ولا اخفاء في افادة المفصلات المكنية بهذا المجمل وتوهم سلب
الفائدة انما نشأ من المجمل المقصود الاشارة الى الامور المفصلة ولا بعد ان يرجح هذا
الجواب على الاول بان الدعوى على الجواب الاول يستلزم العلم بثبوت الاشياء فيلغو قوله
والعلم بها متحقق واما اجوبتنا الثلثة التي جئنا لك بها فانما تستغني عن بيان ترجيحها على

اي دفع السؤال المذكور والتنم... بقوله فان قيل فالحكم...

٢٤

هذين الجوابين مع انا اشرنا الى وجه ترجيح لثالثها على اول جوابيه فلا تغفل عن اللالى التى
تنتشر من الغواص المختار لحل الدرر من اعماق البحار فانه لا يمكنه ضبطها لكثرتها عن
الانتشار وغاية امره حفظها عن الانكسار فعليك الجمع بان تنظر لحدة البصيرة وتلقى
السمع فان السعيد لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد قال وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج
الى البيان اى الدليل ولا اشياهد على كون الشئ مفيدا اقوى من حاجته الى الدليل فحمل الموضوع
والمحمول مكررا بحسب العبارة مع ارادة فرد المفهوم فى جانب الموضوع بحسب الاعتقاد و
ارادة المفهوم فى جانب المحمول وقصد الاثبات بحسب نفس الامر اذا كان محوجا الى البيان
فى بعض المواقع لا يكون من قبيل اتحاد المحمول والموضوع اذ لا يكون ذلك محتاجا الى البيان
اصلا ومما احتاج الى البيان واجب الوجود موجود وانما قال ربما يحتاج اذ قد لا يحتاج كما فى
ما نحن فيه وبهذا ظهر وجه قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت لانه ليس بمفيد ولا يحتاج الى
البيان فى مادة من المواد وانما قال ولا مثل قولك انا ابو النجم وشعرى شعرى على ما لا يخفى
نفيا التاويل اشتهر فى اتحاد المسند والمسند اليه وهو ان معنى شعرى شعرى ان شعرى الان
كشعرى فيما مضى او شعرى هو الشعر المعروف بالبلاغة وانما نفاه لانه لا يلزم ان يكون معناه ان
حقايق الاشياء موجودة فى الحال كما كانت موجودة فيما مضى وهو لا يقابل خلاف
السوفسطائية انما يقابل مذهب من ينفى بقاء الاعراض زمانين ومذهب من ينفى وجود
الجواهر كذلك او يكون المعنى حقايق الاشياء الثابتة المشهورة الثبوت اولا اخلاف من
السوفسطائية فى شهرة ثبوتها انما خلافهم فى اصل الثبوت ولبعض ارباب الحواشى ههنا
خيالات واوهام قادبها من تبعه فى تضاعيف الظلام لا يلتفت اليها من له عصام من الله
لا زال معه بالاعتصام قال وتحقيق ذلك اى تحقيق السؤال والجواب ان الشئ قد يكون
له اعتبارات مختلفة فحقايق الاشياء له اعتباران احدهما كونها ماهيات للامور الثابتة فى
نفس الامر وبهذا الاعتبار يلغو الحكم عليها بالثبوت فى نفس الامر وهو منشاء السؤال
وثانيهما كونها ماهيات الامور الثابتة فى اعتقادنا وبهذا الاعتبار يفيد الحكم عليها بالثبوت
وبناء الجواب عليها ومما ينبغى ان يعلم ان للشئ اعتبارات يكون الحكم به على الشئ مفيدا
ببعض تلك الاعتبارات دون بعض قال والعلم بها متحقق اه دعوى ان حقايق الاشياء
ثابتة تتضمن دعوى العلم بثبوت جنسها كما ان دعوى العلم بها تتضمن دعوى ثبوت

جنسها

وهذا بالنسبة الى المحمول وبالنسبة الى الموضوع

جنسها ان العلم حقيقة من الحقايق الا انه قصد الرد على طوائف السوفسطائية صريحا
فقال حقايق الاشياء ثابتة اى فى حد ذاتها مع قطع النظر عن تعلق الاعتقاد بها ردا
على العنادية والعندية وقال العلم بها متحقق ردا على اللاادرية فيكفى للرد دعوى
التصديق بالاشياء اذ اللاادرية لا ينكرون تصورها اذ لا يمكن دعوى الشك بدون
التصور فحمل العلم على الاعم من التصور والتصديق كما جرى عليه الشارح مما لا يقتضيه المقام
وانما تبع فيه عموم اللفظ هذا ولا يذهب عليك ان اللايق ان يحقق معنى العلم فى هذا
المقام لانه اول مقام احتيج الى معرفته فلا وجه لتاخير بيانه الى قوله واسباب العلم ثلثة
قال وقيل المراد العلم بثبوتها توجيه للعبارة بحذف المضاف وجعله توجيها بارجاع
ضمير المؤنث الى الثبوت المستفاد من ثابتة لتانيث ما اضيف اليه الثبوت كما قيل يحمل مثله
ما يمكن ان يقال ان التانيث لتانيث لفظ ثابتة الدالة على الثبوت او لانها راجعة الى
قوله حقايق الاشياء ثابتة بتاويله بهذه القضية قال للقطع بانا لا نعلم جميع الحقايق
يعنى المتبادر من العلم بالحقايق العلم بها تفصيلا فلا بد من صرفه عن الظاهر اما بان
يقدر الثبوت لان العلم بثبوت الحقايق لا يستدعى تصورها تفصيلا واما بان يراد العلم
بها اعم من العلم تفصيلا واما ان يراد العلم بجنس الحقايق الا ان التاويل بالعلم بثبوت
الحقايق انسب بما سبقه من الدعوى فلهذا اختاره ذلك القائل والشارح اراد رعاية
عموم اللفظ ما امكن لانه انفع وبهذا اندفع انه ان اريد بنفى العلم بجميع الحقايق العلم
بها تفصيلا فسلم ولا يضر لعدم ضرورة ارادته وان اريد به العلم بها ولو اجمالا فانتفائه
ممنوع كيف والحكم بثبوتها لا ينفك عنه واما ما يقال ان ثبوت الكل ايضا غير معلوم ومع
ارادة البعض يتم الكلام بدون تقدير الثبوت فمندرج فى قوله والمراد الجنس يعنى المراد
الجنس لا محالة اذ لا ثبوت للجميع كما لا علم بها وقوله ردا على القائلين علة مصححة لارادة
الجنس لا موجبة اذ الرد لا يوجب ارادة الجنس دون الجميع ولا يذهب عليك انه لا اكتفاء
بدعوى العلم بنفس الحقايق وان صح لانه لا خلاف فيه بل لا بد من العلم بثبوتها او ثبوت
الاحوال لها ولو قال والمراد بها الجنس كما فى قوله الطاقة ولا يرد ان يكون الغرض منه الرد
ينافى ما سبق ان الغرض منه التنبيه على وجود ما نشاهد من الاعيان ليتمكن التوسل بذلك الى
معرفة ما هو المقصود الاهم لانه لا تنافى بين الغرضين نعم دعوى ثبوت جنس الحقايق لا

يفيد ثبوت ما نشاهد الا ان يقال يفيده بناء على ان الاحق بالثبوت ما نشاهد وما يقال
ان المراد سابقا التنبيه على وجود جنس ما نشاهد ليس بشيء لان سياق الكلام واضح
في ان المقصود الاستدلال بما نشاهد لا بجنسه فتامل يقال في القطع بانه لا علم بجميع
الحقايق نظر لانه ينفيه قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها وذلك غير خفي على الحفي بتفسيره
هذا او يقدح منه انه ينفيه ايضا علم الحق بجميع الحقايق ولو كان مرادهم ان لا علم
لعامة الناس فالكلام بتوهم من غير الناس قوله ولا بعدم ثبوتها ربما يتوهم انه تطويل لان
قوله والعلم بها متحقق على هذا التفسير لرد نفي العلم بثبوت الحقيقة لا العلم بثبوت
عدمه ودفعه ان المراد انه رد على القائلين بالشك في الاشياء ومعنى الشك لا يتم بدون
نفي العلم بعدم الثبوت نعم لو قال ردا على القائلين بالشك ابدا في ثبوت الحقايق لكان احصر
قوله خلافا للسوفسطائية اي للطوائف السوفسطائية فطائفتان تنكران الحكم الاول و
طائفة تنكر الحكم الثاني كما اشرنا اليه قال فان منهم من ينكر حقايق الاشياء وانكار حقايق
الاشياء يستلزم انكار ثبوت الاحوال لها لان ثبوت الحال لها فرع ثبوتها فلا يتاتى ما يقال لا وجه
اختصاص لنفيهم بحقايق الاشياء بل يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها
معارضة تقاومها وتماثلها في القوة فالاظهر ان يحمل الاشياء في قوله حقايق الاشياء ثابتة
على المعنى الاعم نعم لا يشمل انكار حقايق الاشياء انكار القضايا السلبية ويتم قوله فالاظهر
بالنظر اليها قيل سموا عنادية لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى امر
اخر ويمكن ان يقال سموا عنادية لانهم تمسكوا في مذهبهم بان لكل قضية معاندا ومقابلا
فجمعهم في مذهبهم عناد لكل حكم لاخر قال ومنهم من ينكر ثبوتها اي ثبوتها في نفس الامر
وهو المتبادر فلا يثبت الاشياء الا في الاعتقاد والمشهور انهم وقعوا فيما وقعوا نظرا الى
ان الصفراوي يجد السكر في فمه مرا ونحن نقول يحتمل انهم وقعوا فيه من اجماع المصوبة
على ان الواجب على كل مجتهد وتابعيه ما ادى اليه اجتهاده وليس لله حكم معين بل حكمه تابع
للاجتهاد ومن تفسير البعض صدق الخبر بمطابقة الاعتقاد وكذبه بعدمها قال وهم
العنادية نسبوا الى عند بمعنى الاعتقاد كما يقال هذه المسئلة عند ابي حنيفة كذا ولا يخفى
انه يلزمهم ثبوت قدم القران بناء على تحقق الاعتقادين الا ان يقال لم يريدوا بكون الاشيا
تابعة للاعتقادات انه يحصل لها ثبوت في نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات بل ارادوا ان

لا

لا ثبوت لها الا في الاعتقاد قوله ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته يستفاد منه
انكار العلم بثبوت شيء ولا ثبوته دون انكار لا ثبوت المعدوم مع انه ليس كذلك لانهم
لا يعترفون بالعلم بلا ثبوت المعدوم فكانه اريد بالشيء ههنا المعنى الاعم من الموجود و
قوله ويزعم انه شاك مع انهم لا يعترفون بالاعتقاد ويظهرون عن انفسهم الشك
في كل شيء اشارة الى انهم اعتقدوا كونهم شاكين وان انكروا الاعتقاد وقيل اراد بالزعم
القول الباطل لا الاعتقاد وفيه ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا
بالزعم يقال هم افضل السوفسطائية قلت لان منشا انكار ثبوت الاشياء لا يوجب الانكار
بل الشك لان وجود معارض لكل قضية لا يوجب الجزم بانتفاء شيء منهما بل الشك الا ان
يقال يفيد الانتفاء بمعونة ما هو معدود من الطرق الضعيفة وهو ان ما لا دليل على ثبوته
يجب نفيه ومع ذلك فهم امثلهم لعدم تمسكهم بالطريق الضعيف ولان كون السكر مرا
في فم الصفراوي لا يوجب كونه مرا في الواقع بعد اعتقاده ويمكن ان يقال الشاك افضل من
الجاهل جهلا مركبا واقرب الى الارشاد الى طريق الحق فلهذا جعلوا امثلهم وفي بيان طوائف
السوفسطائية وتحقق اسامهم ومنشا مذاهبهم رد على ناقد المحصل حيث قال لا
يمكن ان يكون في العالم عقلاء ينحلون هذه المذاهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع
غلطه قوله لنا تحقيقا اي لنا في اثبات دعوانا الا في رد دعواهم حتى يرد ان النزاع مع الخصم
انما توجه بعد اقامة الدليل على دعواه فينبغي تقديم دليلهم على هذا الكلام على ان لا باس
بالمعارضة قبل سماع دليل الخصم قوله انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان
وبعضها بالبيان دفع شبهة اللاادرية به ظاهر اما دفع شبهة العنادية والعندية به
اما بان الجزم حقيقة من الحقايق وقد ثبت من غير ان يتعلق به اعتقاد واما بان الجزم بال
ضرورة بثبوت بعض الاشياء في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاده بالعيان او البيان
يوجب ثبوته لان الجزم المستند الى العيان والبيان لا يكون باطلا لكن في صحته في البيان خفاء
الا ان يراد بالبيان البرهان فالاولى بالعيان والبرهان بقي ان الجزم ببديهة العقل ايضا
يدل عليه فلا وجه لتركه لانه غير داخل في العيان لانه ظاهر في الحس قوله والزاما فائدة
الدليل الالزامي مع انه لا مناظرة معهم كما سيجيء حفظ الطالب للحق عن فسادهم فانه اذا
راى انه لنا ما يلزمهم وان عدم قبول الالزام منهم محض مكابرة ترسخت فيه اعتقاد بطلانهم

وامن منهم فذكر الدليل الالزامي لاينافي ماسيجيء ان الحق انه لامناظرة معهم ولاحاجة
الى ان يقال في دفع التنافي ان قوله والحق انه لامناظرة معهم اشارة الى انه لافائدة لذكر
الدليل الالزامي وان ذكره في الكتب الكلامية عار عن الفائدة ومما ينبغي ان يعلم ان الدليل
الثاني ايضا كما يفيد الالزام يفيد التحقيق لتركبه من مقدمات يقينية فمقابلته بالاول
في ان الاول بمجرد التحقيق وبهذا تحقق ان قوله الزاما ليس لجعله خارجا عن البرهان كما
هو المتبادر قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت اي ان لم يتحقق نفي جميع الاشياء
بمعنى ان لايتحقق شيء من الاشياء فقد ثبت اي جنس الاشياء اذ قد عرفت ان المراد الجنس
ردا على القائلين بانه لاثبوت لشيء من الحقايق فلا يتجه ان ضمير ثبت الى الاشياء ولايلزم من
عدم تحقق نفي الاشياء ثبوتها اذ انتفاء تحقق نفي المتعدد لايستلزم ثبوته ومن البين
انه كما يلزم من عدم تحقق النفي ثبوت الشيء بناء على ان انتفاء النفي يستلزم الثبوت كذلك
يلزم تحقق الشيء بناء على ان نفي تحقق النفي حقيقة من الحقايق لكونه نوعا من الحكم وانه كما
ان تحقق النفي يستلزم المدعى وهو ثبوت جنس حقايق الاشياء يستلزم بطلان نفيه بناء
على استلزامه اجتماع النقيضين لان نفي جميع الاشياء يستلزم ان لايتحقق شيء وان لا
يتحقق النفي وهو شيء واذا بطل تحقق النفي فقد ثبت حقيقة الشيء قوله ولايخفى انه انما
يتم على العنادية هذا يخالف ماذكره في شرح المقاصد انه يتم الالزام على العنادية والعندية
والحق معه لان العندية تنكر ثبوت الاشياء مع قطع النظر عن الاعتقاد فيقال له ان لم يتحقق
لاثبوت الاشياء في حد ذاتها فقد ثبت في حد ذاتها وان تحقق النفي وهو حقيقة من الحقايق
هذا وقد عرفت ان المقصود بالالزام ليس الزام السوفسطائي بل حفظ الطالب عن فساده
فهو يتم بهذا المعنى على الفرق الثلث منهم قوله قالوا الضروريات منها حسيات المشهور
ان هذا دليل اللاادرية والاتفاق باسند لاالهم لانهم اشمل السوفسطائية فاذا بطل
مذهبهم فغيرهم بالطريق الاولى او نقول هذا دليل اللاادرية بلاضميمة ودليل
نفي الثبوت للفريقين الاخرين بضميمة ان ما لادليل ليس بثابت لان الاصل العدم ودليل
ان للاشياء ثبوتا تابعا للاعتقاد مما لاينافي دعوى الثبوت في نفسه فلا يتوجه التعرض
له لمن يدعي ثبوت الشيء في نفسه قال ناقد المحصل الحق ان تصدير الكتب الكلامية بامثال
هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقال غيره اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه فسادها

يفيدهم

يفيدهم التثبت فيما يرومونه كيلا يركنوا الى شيء منها اذا لاح لهم في بادي الرأي ونحن
نقول ذكر هذه الكلمات المزيفة بمنزلة الايقاظ للطالب عن نوم الغفلة وتنبيه له
على انه ينبغي ان لايعتمد على مايبدو للعقل مالم يتأمل حق التأمل لانه وقع للعقلاء ماوقع
قوله والحس قد يغلط الغلط محركة ان يعيى بالشيء فلا يعرف وجه الصواب ويغلط
كيعلم والغلط بالطاء في الحساب وغيره او هو في المنطق وماهو في الحساب بالتاء كذا
في القاموس ومن البين ان اطلاق الغلط من اللاادرية بناء على زعم الناس وكذا تقليل
الغلط بالنسبة الى غير الغلط فانه لما لم يعلم مطابقة نسبة للواقع ويكون الكل مشكوكا
كيف يحكم بان الغلط مكثور وان العنادية لايمكن ان يحكم بكون الغلط مكثورا
لان اكثر الاحكام غلط على رايه اذ لاثبوت لشيء وكون روية الاحول الواحد اثنين و
وجدان الصفراوي الحلو مرا في فمه غلطا لايصح على زعم العندية ايضا لان لهما ثبوتا
تابعا للاعتقاد وكذا اطلاق الحسي والبديهي والنظري والضروري فانها تصديقات
مخصوصة فمن قال اطلاق الغلط على زعم الناس فقد كان في غاية ضيق الفطن ولم ير
الا واحدا من كثير كان في غاية العلن ولم يتعرض من مبادي النظريات لما سوى الحسيات
والبديهيات لانهما اظهرها فارتفاع الامان منهما يوجب ارتفاع الامان من غيرهما
بالطريق الاولى والمراد بالاحول الاحول الغير الفطري فان الفطري لايرى الواحد اثنين كما
بين في محله وقوله اثنين مصدر اي يرى روية اثنين وكذا مرا اي يجد الحلو وجدان مر و
بصيبه اصابة مر لان الروية والوجدان اذا كانا ذوي مفعولين يكونان بمعنى اليقين
قوله وقد يقع فيها اختلاف واحد المخالفين غالط فلا امان فيه وبعض شبه يفتقر
في حلها الى انظار دقيقة فيكون في معرض الغلط لاحتمال ان لايرتفع الشبهة او يغلط في
رفعها وهذا اولى مما حمل الشارح عليه من ان الاختلاف فيها ينافي البداهة كما يشعر
به قوله والاختلاف في البديهي لعدم الالف او الخفاء في التصور لاينافي البداهة ويحتمل
ان نفس الاختلاف باختلاف البديهيات وضوحا وخفاء بالنسبة الى الاذهان فرب
بديهي جلي عند احد خفي عند اخر او نظري فلا بديهي يعتمد على بداهته لجواز ان يكون
مدعي البداهة فيه مخطئا ويمكن ان يحمل ارتفاع الامان من الحسيات موجبا لارتفاعه من
البديهيات لان مدارها الحس وساير العلوم مستعين من الحسيات وحاصل بمعرفة النسبة

للمشاركات والمباينات قوله قلنا غلط الحس في البعض كما كان دليل السوفسطائية الزاميا
يكون البحث معهم نافعا لانه يمنع الالزام والذي لا طريق معهم اليه الزامهم واثبات
المطلوب عليهم واما الامتناع عن ان يلزمونا فاليه طريق وسيع قوله لاسباب جزئية
لا ينافي الجزم بالبعض وليس بسبب عام للغلط بشهادة الجزم بانتفاء سبب الغلط مطلقا
في مثل ادراك حلاوة العسل قوله وكثرة الاختلاف لفساد الانظار لا ينافي حقية بعض
النظريات فيه انه يكفي لنفي العلم منافاة كثرة الاختلاف للجزم بالحقية ويدفعه ان المانع
من الجزم بمقتضى الدليل وهو حقية النظري منافاة كثرة الاختلاف لها فافهم واستغنى
عن ان يجعل حقية بعض النظريات بمعنى حقية بعض النظريات في نظر العقل او بتقدير
اعتقاد حقية بعض النظريات فانه شان القاصرين قوله والحق انه لا طريق الى المناظرة
معهم فلا ينفع التحقيق ولا الالزام لانه لا معتقد لهم حتى يذكر في الالزام بل كل حكم
عند غير اللاادرية منهم خيال ووهم لا حقيقة له حتى بطلان اجتماع النقيضين و
ارتفاعهما فمن قال ما ذكره الشارح في الزامهم ليس بشيء لانهم لا يعترفون الا بالخيا
لات والاوهام بل الصواب معهم ان يقال جزمهم بنفي الحقايق مطلقا وهذا النفي
اي موجودا او معدوما
من جملة تلك الحقايق فثبت بعضها نفيتم فصوابه ليس الا خيالا او وهما كيف وجزمهم ايضا
انتهى كلام الخيالي
ليس الا خيالا او وهما عندهم وقوله لانهم لا يعترفون اي لان اللاادرية فالمراد بالعلوم
المعلوم التصديقي والا فهم يعترفون بالشك المستلزم لتصور الطرفين ولك ان تقول
لا يعترفون بالشك ايضا بل يقولون انا شاكون في انا شاكون وهلم جرا ولك ان ترجع
الضمير الى السوفسطائية مطلقا فالمراد بالمعلوم اليقيني وفيه انه يكفي للاثبات الظن
اي عنادية او عندية او لاادرية
الصادق وحمل المعلوم على المعلوم الصادق ظنا كان او غيره بعيد قوله بل الطريق تعذ
يبهم بالنار لا يلزم من هذا تجويز تعذيبهم شرعا حتى يرد انه غير مجوز واطلاق
الحكمة وهو العلم بالاشياء على ما هي عليه كاطلاق العلم على مذهب السوفسطائية
بزعمهم ويمكن ان يكون نسبتهم الى سوفسطا لانه لا حكمة عندهم الا مموهة اذ كل
ما يسمى حكمة عندهم خيالات واوهام او شكوك او امور غير ثابتة تابعة للاعتقادات
فلا علم حقيقيا ثابتا على مر الدهور قوله فيلاسوفا اي محب الحكمة الاوجه ان محب الحكمة
كناية عن عالم الحكمة فيكون بمعنى الحكيم وبناء الكناية على ما اشتهر ان المرء لا يزال عدوا لما جهله

رد على الخيالي ذكره في قول الشارح ان لم
يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت الخ وقد
دفعه السلكوتي في قوله
فالصواب فارجع
اليه

نفيه الاعتقاد او بدونه في يكون تعميما للنفي
لا للحقايق وهذا التعميم ليس
بمراد بل المراد تعميم الحقايق
حومن الموجود و
المعدوم

قال

قوله واسباب العلم لما اثبت العلم بالحقايق ردا على السوفسطائية وكان منشا انكارهم
الطعن في الحس وبديهة العقل والنظر المتفرع عنهما عقبه باثبات الحس والعقل فقال
واسباب العلم ثلثة اشارة الى اثبات السببين المطعونين مع زيادة سبب ثالث مبالغة
في تصحيح تحقق العلم بحقايق الاشياء وانما اتى بالاسم الظاهر دون المضمر كما هو الظاهر لئلا
يتوهم عوده الى العلم المتعلق بجنس حقايق الاشياء مع ان المراد بيان اسباب العلم من غير
ملاحظة اضافته الى شيء يعرف العلم على وجه اندرج فيه ادراك الحواس لانه مع كونه
ابرح انسب بجعل الحواس من اسباب العلم قوله وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي
به لم يكتف بقوله يتجلى بها المذكور لان النور صفة يتجلى بها المذكور وكذا كل صفة يتجلى
بها موصوفها لكن لا لمن قامت هي به ولان ادراك الحيوانات العجم داخلة فيه وليس بعلم
فاخرجه بقوله لمن قامت به لاختصاص من بالعقلاء وفيه انه لو فسر من بذوي العقول لخرج
علم الواجب فيلغوا قوله للخلق ولو فسر بذوي العلم لزم الدور ويمكن دفعه بان العلم الماخوذ
في تفسيره من اعم حتى يشمل الظن فتامل والمتبادر من الباء السبب المفضي فيخرج الحيوة والوجود
مما هو شرط في التجلي لا يقال المتبادر هو السبب الحقيقي لانه مصروف عن الحقيقي بقوله صفة و
اكتفى في بيان التجلي بالانضاح ولم يحمل على الانكشاف التام لئلا يخرج عنه التصديقات
الغير اليقينية جميعا ونبه اخرا على انه لا يصح الاكتفاء في تفسيره بما هو ظاهر من مطلق
الانضاح بل يجب تخصيصه الى ان يخرج الظن دون غيره وفيه بحث لان صاحب المواقف قال
تسمية الظن والجهل والتقليد علما يخالف العرف واللغة والشرع وقال الشارح يطلق
العلم على التقليد مجازا وقال في شرح هذا التعريف التجلي هو الانكشاف التام فيخرج عن
الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة عقدة على القلب
فليس فيه انكشاف تام وانشراح يحل به العقدة هذا فترجيحه على التعريف الثاني
لشموله للتصديقات الغير اليقينية بخلاف الثاني ترجيح بما يوجب المرجوحية وحمل المذكور
على الجاري على اللسان دون المذكور بالقلب لانه المتبادر من الذكر لكن اطلاق المذكور
بهذا المعنى على المعنى تسمية للشيء باسم الدال ونبه على ان المراد بالمذكور ما يمكن ذكره
لا بالفعل ليشمل العلم بما لم يذكر اصلا او في وجودها لم يذكر اصلا ولو بوجه اعم تامل
قوله بخلاف قولهم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض اشارة الى ترجيح التعريف السابق

وتنبيه على وجه اختياره وقد عرفت نبذا مما يتعلق ببعض ما ذكره لترجيحه وفي قوله و
للتصورات بناء على ما زعموا من انها لا نقايض لها اشارة الى مرجح اخر للاول عليه و
هو ظهور شمول الاول للتصورات وضعف شموله لضعف المبنى لان كثيرا من الاحكام
المنطقية مبنية على اثبات النقيض في التصور وفيه ان اثبات الاحكام للنقيض في التصور
لا يتوقف على كون النقيض حقيقة في التصور فليكن الاطلاق مجازا ولو سلم فليكن
المراد بالنقيض النقيض في التصديق ويكفي في صحة استعماله في التعريف كونه اشهر واظهر
من النقيض في التصور نعم التعريف الاول مرجح حتى قيل انه احسن ما قيل في الكشف
عن ماهية العلم ومن وجوه الترجيح انه لم يحفظ هذا التعريف عن الانتقاض بادراك
الحيوانات وقد حفظ عن هذا التعريف الاول وقد عرفت ما فيه وان اخراج الجهل
المركب عنه يحوج الى مزيد تمحل في عدم احتمال النقيض بان يراد عدم احتمال النقيض
حالا او مالا فان الجهل المركب يحتمل ان يظهر في دليله ضعف فيحتمل المجهول نقيض ذلك
التمييز وانه يجب اعتبار تقييد ايجاب التمييز بايجاب التمييز لمحلها ليخرج عنه امثال الشجاعة
فانها توجب تمييزا لكن لا لمحلها بل لمن لاحظها بخلاف العلم فانه يجعل محله مميزا كما يجعله
متميزا كالشجاعة وانه يقتضي ان لا يكون النفي والاثبات علما بل ما يوجبهما وكذا التصور و
انه يحتاج اسناد قوله لا يحتمل الى التمييز الى التجوز والمقصود نفي احتمال متعلق التمييز نقيض
التمييز وانه يتجه عليه العلوم العادية كالعلم بوجود مكة مع احتمال عدمها اذ لا شبهة
في امكانه ويحتاج دفعه الى دقة نظر **قوله** بخلاف علم الخالق جعل قوله للخلق قيدا للعلم و
لك ان تجعله قيدا لاسباب العلم اي اسباب العلم الثابتة للخلق وقوله من الملك بتقديم الم
الملك لا يناسب الحكم بكون الانس افضل وان الاظهر بيان اسباب علم البشر وقوله فانه
لذاته لا لسبب من الاسباب قيل يريد لا لسبب غير ذاته لئلا ينافي قوله لذاته قلت هذا انما
يحتاج اليه لو صح اطلاق السبب على ذاته تعالى كما وقع في عبارته فيما بعد ان السبب المؤثر
في العلوم كلها هو الله وفيه نظر ولك ان تجعل اللام في قوله لذاته صلة الثبوت لا للتعليل
فيكون التقدير فانه ثابت لذاته لا لسبب من الاسباب ولا يخفى انه لا حاجة الى ذكر قوله للخلق
ويصح ان اسباب العلم ثلثة اذ لا سبب لعلمه تعالى لانه لذاته ولم يرد اطلاق السبب على
ذاته تعالى حتى ينتقض حصر السبب في الثلثة بل نعم في كون علمه تعالى لذاته من غير مدخلية غير

ذاته

على التعريف الثاني

اي في المنطق وقولهم نقيضا المتساويين متساويان وغير ذلك

ذاته تامل لان السمع والبصر فيه لانكشاف المسموع والمبصر لا ان يقال انهما السببين
للعلم بالمسموع والمبصر بل سببي تعلق علمه بهما تامل فانه دقيق جدا بقي انه يتوقف العلم
على حيوته ووجوده والقول بان معنى كونه لذاته انه كاف فيه من غير مدخلية ما لا يستند
الى ذاته لا ينفي كونه لا سبب من الاسباب لان جميع الاسباب مستند الى ذاته وفي قوله
فانه لذاته رد على من قال انه عين ذاته وان ثبوت الحواس الخمس حتى الذائقة للملك والجن
كما يقتضيه سوق الكلام غير ظاهر لا بد لثبوتها من دليل سمعي ولك ان تستدل
لثبوتها للملك بما في صحاح المصابيح النبوية انه قال صلى الله عليه وسلم من اكل من
هذه الشجرة المنتنة فلا يقربن مسجدنا فان الملائكة تتاذى مما يتاذى منه الانس **قوله**
الحواس السليمة بخلاف الماوفة فانها لا موثوق عليها فلا تصير موجبة للعلم
بمعنى اليقين والكلام فيه ولذا قيد الخبر بالصادق ولا يكفي التقييد اذ لا بد من العلم
بالصدق ايضا ولا وجه لاطلاق العقل عن عقال السلامة هذا وفيه بحث لان الحواس
الماوفة والخبر الكاذب يفيد ان التصور فلا يصح حصر اسباب العلم مطلقا في الثلاثة الا
ان يقال اريد بالاسباب ما يعتد بها ولهذا صح جعل العلم المذكور شاملا لغير اليقيني
على ما نص الشارح والا لم ينحصر الاسباب فيما ذكر لان الحس الماوف والخبر الغير الصادق
يكونان سببين لغير اليقيني لكن لا وجه لجعل العلم شاملا لغير اليقيني واخراج ما يفيد
غيره بتقييد الاسباب بما يعتد به الا ان يقال انما جعله شاملا لزعمه انه كذلك لا لانه
المناسب للمقام لا يقال الامر والنهي ربما يوجبان العلم فانهما اذا صدرا من الشارع
يفيدان الوجوب والحرمة لانا نقول المفيد للعلم بالوجوب والحرمة ما يلزمهما من
الخبر المقيد فان الامر يستلزم الحكم بانه واجب والنهي يستلزم الحكم بانه ممتنع بقي
ان كل لفظ يفيد تصور معناه مفردا كان او مركبا فهو من اسباب العلم وانما جمع الحواس
وافرد الخبر الصادق ليوافق قوله فيما بعد والحواس خمس والخبر الصادق نوعان **قوله**
ووجه الضبط ان السبب ان كان من الخارج اي من جنس الخارج من العالم فالخبر الصادق
والا فان كان التغير المدرك فالحواس والا فالعقل المفسر بقوة للنفس بها
تستعد للعلوم والادراكات وفيه ان العالم ان كان الهيكل المحسوس وهو المراد
بالنفس عند المتكلمين فالقوى المودعة في اجزائه من الحواس والعقل ليست نفسه

اي في التقسيم نفسه

تعريف العقل

الهيكل المحسوس اي المركب من الجواهر
والاعراض القائمة بها وهي ما يشير
اليه كل احد بقوله نفسي
والاشارة ليست الا
اليه كذا في
الكواشف
دكي الدين

ولاجزوه وهي خارجة عنه ومع ذلك ماهو وصف لاجزاء الشئ لايسمى آلة وان كان
الجوهر المجرد المتعلق بهذا الهيكل وهو النفس عند الحكيم فالمراد بقوة بها تستعد
النفس للعلوم والادراكات ما يغاير النفس بالاعتبار وتتحد معه بالذات لان قوة الشئ
لايجب ان يكون مغايرا له بالذات بل يكفي في تحققها للشئ التغاير بالاعتبار حيث عد الطبيب
المعالج لنفسه قوة لنفسه فالحواس خارجة عنه ولعله استعمل الخارج بمعنى ان لايكون صفة
فيه كما وقع في علم الاصول ان قرينة المجاز اما خارجة عن المتكلم بمعنى ان لاتكون صفة فيه و
بالجملة قوله والا فالعقل يفيد ان العقل آلة ليس غير المدرك فينبغي ان يترك وصف الآلة بغير
المدرك على ان ما سبق من ان تعريف العلم شامل لادراك الحواس يوجب ان يكون الحواس مدركة
الا ان يجعل السابق تجوزا فتامل قوله فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لا
ولى ان يقال الواهب للعلوم كلها هو الله تعالى لان اطلاق السبب المؤثر عليه تعالى يحتاج
الى توقيف وقوله من غير تاثير للحاسة الاولى فيه من غير مدخلية لغيره تعالى اذ لاسبب سوى
الله تعالى ولاتوقف لتاثيره تعالى في شئ على شئ وقوله والسبب الظاهر كالنار للاحراق
هو العقل لاغير فيه ان الظاهر ان العقل بالمعنى المذكور للنفس كالحرارة للنار فالسبب
الظاهر كالنار هو النفس ومما يقضي منه العجب ما قيل فان قيل الخبر الصادق انما هو متعلق
العلم الذي يفيض كون الخبر مفيدا له فكيف يكون طريقا له قلنا صدق الخبر سبب وطريق للعلم
بمضمونه هذا اذ الطريق هو الخبر بمعنى الدال والمعلوم هو المعنى قوله ليشمل الظاهر فيه وان
يشمل وكانه متعلق بمفهوم الكلام فان السابق في قوة الترديد في المراد فكانه قيل ان اريد
كذا وان اريد كذا وان اريد السبب المفضي في الجملة ليشمل ومحصل قوله قلنا هذا على
عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد انا نختار شقا رابعا اذ محصل السؤال ترديد بين
ثلثة امور السبب الحقيقي والسبب الظاهري والمطلق وما اختير في الجواب رابعها الا ان
ارادة السبب الظاهري المقصود المهم الذي امرنا على الاقتصار عليه بلسان الشرع حيث
قال من علمنا الشرع عليه التحية والصلوة الوفية ومن حسن اسلام المرء تركه ما لايعنيه
وقوله سواء كانت من ذوي العقول او غيرهم دفع لكون الحواس راجعة الى العقل كالوجدان
والحدس والتجربة ونظر العقل وانما قال معظم المعلومات الدينية لان بعضها مما يتوقف
على ثبوته معرفة صدق خبر الرسول وللك ان تقول الجميع مستفادة من الشرع ويتايد به

وان

في بعض النسخ وقع قوله وبالجملة قبل قوله ولعله استعمل

وان لم يتوقف عليه فالخبر الصادق مما لابد منه في كمال الوثوق عليها ويمكن ان يقال اقتصروا
على الثلثة لان ثبوت الشرع بالعقل الذي هو مرجع الكل ومعظم العلوم الدينية مستفادة
بالخبر الصادق المتوقف معرفته على السمع والبصر الذي يرى الرسول عليه السلام وان
يقال لما كان انكار العلم بحقايق الاشياء ونفي سببية الحس والعقل فان علمه فيما هو آمن عن
الخطاء من البديهيات لايؤمن عليه وارادوا ان يبالغوا في سببيتهما بحصر السببية فيهما
وان لم يرضوا بجعل الخبر الصادق الذي هو مبنى الشرايع والعقايد بالنسبة اليهما كالعدم
ضم اليهما وحصر السبب فيها مبالغة في سببيتهما بتنزيل ما عداها لنقصانها فيها بالنسبة
اليها منزلة العدم والحق ان يطوى الكل بعد ظهور الوجه المصون عن التكلف والتزلزل و
هو ان الاسباب التي يخلق الله تعالى العلم عقيب استعمالها عادة ثلثة لاتعدوها بحكم الا
ستقراء الحواس فانها بعد استعمال البصر مثلا على وجه خاص يحصل العلم لامحالة وبعد استماع
الخبر الصادق يحصل العلم الا ان له استعمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة ففي
بعض الاحكام استعماله باحضار طرفيه والتوجه الى النسبة بينهما وفي بعضها بملاحظة
النسبة بين طرفيه وملاحظته معلومات مناسبة لها وترتيبها على وجه مخصوص وفي بعضها
بملاحظتها وملاحظة احكام مترتبة دفعة فان الله تعالى يخلق العلوم عقيب هذه الاستعمالات
ولو كان حصر الاسباب منتقضا باستعمالها لانتقض بسببية استعمال الحواس الخمس ايضا
واما التجربة فليست الا بتكرار الحس قوله والحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة
المراد بالحواس الحواس مطلقا لا الحواس السليمة كما يتبادر الى الوهم وانكر الصحاح وجود تلك
يشتق منه الحساس حتى اضطر الى القول بانه كالدراك ماخوذ من الافعال على خلاف القياس
وكذا الحاسة بلا اشتباه وهو جار الحاسة من الاحساس كالحساس امر هي من مصنوعات
ارباب الاصطلاح لكن في القاموس حسست الشئ واحسسته ابصرت وعلمت الا انه لو يخطئ
الجوهري في جعله الحساس من الاحساس كما هو دابه وكانه غفل عما فعل والاظهر انه مشتق
من الحس بمعنى العلم فتامل قوله خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها يريد تصحيح
الحصر في الخمس مع اثبات الفلاسفة خمسا اخرى فظاهر السوق انه قصد تقييد الخمس بالظهور
لكن لايخفى انه لاينفع بل النافع تقييد الموضوع فليصرف عن الظاهر ويحمل على تقييد الموضوع و
قد يقال لقد تقرر ان العدد لايفيد الحصر لكن الظاهر في المقام قصد الحصر ولايخفى ان كون تلك
في الجواب عن ابطال الحصر

الا ان الجارة المقدرة في ان متعلق بضم المؤخر

الحس جمان فصلت ليست ضرورية بل وجودها لم يعلم لا بالضرورة ولا بالبرهان الا ان
يقال المراد الوجود الرابطي اي وجودها لمن قامت به **قوله** واما الحواس الباطنة التي
تثبتها الفلاسفة فلا يتم دلائلها فانها مبنية على ان النفس لا تدرك الجزئيات
المادية بالذات لتجردها وعلى ان الواحد لا يكون مبدأ لاثنين والكل باطل في الاسلام
ومنهم من قال ليس في الشرع ما يدل على بطلان تجرد النفس حتى اثبته بعض علماء
الشرع ولا ما يدل على بطلان ادراك المجرد المادي الا ما في بعض الاحاديث ان الميت
يسمع نعال اصحابه وهو خبر الاحاد على انه لو كان مما لا يتم بحسب الشرع لما اورده الا
صوليون في كتبهم وقد اورده التوضيح والكشف وغير ذلك هذا وفيه ان اخبار الشرع
كثرت في ان الروح تخرج من اعماق البدن فلو لم يكن حالا في البدن لم يتم ذلك والمجرد لا
يحل في المادي وقد اجمعوا على ان الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها فبطل ان النفس
لا تدرك الجزئي المادي نعم اراد الاصوليين متابعة للفلاسفة وليس كما ينبغي **قوله**
السمع ابتداء بالسمع مع ان اللامسة تحتاج اليها الحيوان اكثر مما تحتاج الى البواقي
كما تقدم في محله لان نسبة السمع للعلم اكثر من البواقي لانه مما ينتفع به في السمعيات
والعقليات اذ السمعيات لا تدرك الا بالسمع وبعض مقدمات العقليات ما يدرك
وجوده بالسمع ثم ذكر عقيبه بواقي ما يختص بالراس على ترتيب الاعضاء المودعة
هي فيها ثم اتى باللامسة التي هي انسب بالذائقة منها بغيرها لان الحيوان اخرج
بها بعد اللامسة وشبه كان في توقف عملهما على التماس والصماخ خرق الاذن
وبالسين لغة كذا في الصحاح واضافة الكيف الى الصوت بيانية اذ لا يقوم العرض
بالعرض وهل الادراك بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ او بتكيف
الهواء المجاور للصماخ لتموجه وتشكله بكيفية الهواء الخارج الذي وقع بينهما
التماس فيه تامل والظاهر الثاني وتفسير ادراك الاصوات بها بان الله تعالى يخلق
الادراك في النفس عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ مقتضى
ان يكون كلما يخلق الله تعالى ادراكه في النفس عند ذلك مدركا بها كادراك وجود
صاحب الصوت وهكذا في بواقي الحواس والاولى ان يقال يدرك بها الاصوات وما يتعلق
بها اذ كيفيات الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك ايضا مدركة بها ولا يخفى ان تفسير

كل

كل من الحواس على ما ذكر من الكتب حيث لم يذكر فيه ما يدرك بها صادق على قوى مودعة
في هذا المحل هي غير المعرف مثلا في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ كما اودعت
الشامة اودعت اللامسة فذكر الشارح في تعريف كل منهما ما يدرك بها تمييزا لها عن
قوة اخرى اودعت في هذا المحل **قوله** تتلاقيان ثم يفترقان فيه اشارة الى انهما لا
يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم يفترق الايمن الى العين
اليمنى والايسر الى العين اليسرى كذا قيل ووجه الاشارة انه لو كان قائلا بالتقاطع
لقال بدل تتلاقيان ثم يفترقان يتقاطعان ثم يتأديان الى العينين قيل كيف تدرك المقادير
بالبصر وهي امور موهومة الا ترى انهم جعلوا علة الابصار الوجود فحكموا بان الله تعالى
مرئي لانه موجود على ما سيجيء في بحث الرؤية ويمكن ان يقال اراد بالمقادير المقادير الجوهرية
وهو عين الاجزاء المتألفة كما سيجيء واعترض ايضا بان الحركة غير موجودة فكيف تدرك
بالحس واجيب بانها من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي وجودها
قوله وهي قوة مودعة في الزائدتين لا يصدق على الشم القائم باحدى الزائدتين فالاولى
في الزائدة الناتئة وانما اوقعه فيه قصد التنبيه على ان الشم مخلوق في كل من الزائدتين
والحلمة كالطلبة ثؤلول في وسط الثدي والخيشوم اقصى الانف والظاهر ان الادراك
بتكيف الهواء المجاور للخيشوم لا بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة اي بمثل
كيفيته لظهور ان الكيفية لا تنتقل عن محله واشتراط الرائحة بحصول المزاج في الجسم
معناه ان المزاج الخاص شرط لحدوث الرائحة في الجسم من غير مجاورة جسم يفيده بالمجاورة
الرائحة اذ لا ينكر احد ان كل مجاور لذي رائحة يتكيف بمثل رائحته مع انه ليس فيه مزاج ذي
الرائحة فاشتباه انه هذا لا يصح على مذهب الحكيم لان فيضان الرائحة عندهم مشروط
بالمزاج ولا مزاج للهواء الصرف اه عدم الاشتباه كدفعه بتجويز ان الهواء المكتسب ليس
هواء صرفا بل مختلطا بالعناصر بحيث حصل له مزاج ثم نقول لم لا يجوز ان يكون حصول الصوت
الرائحة والصوت من حصول الرائحة والصوت في مقابلة القوة المودعة في العضو من
غير حصول الهواء المتكيف ومن غير تكيف الاهوية المجاورة الى العضو كما في الرؤية **قوله**
وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان الجرم الجسد كالجثمان كذا في القاموس **قوله**
وهي قوة منبثة في جميع البدن لا يصدق على لامسة عضو عضو بل جزء جزء من كل عضو مع ان

هذا تعليل للتفسير بقوله بمثل

قوله ثؤلول هو بضم الثاء المثلثة راس الثدي الكفوي

الثؤلول كقنفذ حلمة الثدي قاموس

لحل لامسة ولذا قيل لامسة الكف اقوى من لامسة جميع سائر الاعضاء واوقعه فيه مع
قصد التنبيه على عموم اللامسة واستثنى من جميع البدن الكلية والرية والكبد والطحال
والعظم وقوله عند التماس والاتصال به يريد عند تماس الحرارة والبرودة به فلا يرد
انه يدرك حرارة النار من غير تماسها على ان المدرك في صورة البعد عن النار ليس
حرارة النار بل حرارة الهواء الحار بمجاورة النار **قوله** وضعت هي لها اى عينت اودلت **قوله**
لايدرك بها مايدرك بالحاسة الاخرى اشارة الى ان تقديم قوله لحل حاسة على
متعلقه اعنى قوله توقف للاختصاص ولا يخفى انه كما يفيد ماذكره الشارح يفيد انه لا يدرك
بدون الحاسة مايدرك بها وكانه لم يتعرض له لانه ليس محل النزاع والمبحوث عنه فيما
بينهم لكن الظاهر ان عدم الوقوع ثابت ومن يمنع امكان ادراك ما يتعلق بالبصر بالسمع يمنع
امكان ادراكه بدون البصر والحق الجواز **قوله** والحق الجواز ولذا قال الملعى وبحل حاسة منها
توقف ولم يقل بمكن ان توقف لئلا يلزم حصر امكان الوقوف **قوله** فان قيل ليست الذائقة
الظاهر ان يكون ايرادا على ماذكر من انه لا يمكن ان يدرك مدرك حاسة باخرى ولاحاجة الى
ذكر ادراك الحلاوة في ذلك بل يكفى ان يقال ليست الذائقة تدرك حرارة المطعوم ويحتمل
ان يكون دليلا اخر على حقية الجواز اورد ليبطل ويحتمل ان يكون ردا على المخالف
في الجواز اورد ليدفع ويمكن الايراد بان اللامسة التي في جرم اللسان تدرك
حلاوة الشئ وحرارته معا **قوله** والخبر الصادق اى المطابق للواقع الاولى تفسير
الصادق في اول المقام ذكره وقوله فان الخبر الخ كلام لبيان صحة تفسير الصادق بما هو صفة
الخبر دون المخبر وماذكره في تعريف الخبر مصون عن توجه النقض بالاخبار الواجبة الصدق
والكذب واشارة الى تعريف الصدق بمطابقة النسبة التي لها خارج للخارج والى تفسير
الكذب بعدم مطابقة تلك النسبة فيندفع الدور به عن تعريف الخبر بما يحتمل الصدق
والكذب بناء على انه لا يعرف الصدق الا بمطابقة الخبر للواقع والكذب الا بعدمها ومعنى
مطابقة النسبة ولا مطابقتها ان كل مركب مشتمل على النسبة فهو مشتمل على ثبوت شئ لشئ
او ثبوت شئ عند شئ او انفصال شئ عن شئ فالتقييدى يدل على معلومية ثبوت شئ
لشئ والانشائى يدل على طلب الثبوت على احد هذه الوجوه والخبرى على مطابقته في الموجبة
وعلى عدم مطابقته في السالبة فالمراد بان يكون لنسبة الكلام خارج تطابقه ان يكون لها
خارج

اى النسبة بين بين عليها اخباره
الصادق والنسبة التامة
على مايستفاد من
الشارح

خارج تطابقه بحسب دلالة اللفظ فان معنى قولنا زيد قائم ان ثبوت القيام لزيد مطابق لما هو
خارج التعقل وكذا المراد بان يكون لنسبته خارج لا تطابقه ان يكون لها خارج لا تطابقه بحسب
الدلالة فان زيد ليس بقائم معناه ان ثبوت القيام لزيد من حيث انه معقول له خارج لا تطا
بقه اذ خارجه عدم الثبوت وهذا معنى قولهم النسبة واقعة اوليست بواقعة اذ النسبة
المعقولة ليست واقعة بل الواقع ما يطابقه تلك النسبة فجعلها واقعة بمعنى وقوع ما يطابقه
وهذا تحقيق لتعريف الخبر على هذا الوجه بحيث يتميز الخبر عن كل مركب يشتمل على النسبة لكن لا
يصح قول الشارح فيكون صادقا وقوله فيكون كاذبا بل كل من قسمي الخبر يحتمل الصدق والكذب
وبهذا التحقيق يندفع نقض التعريف بالمركبات الناقصة سواء اريد بالكلام المركب التام او اعم
ولا يتوقف دفع النقض على حمل الكلام على المركب التام كما هو خيال بعض الاوهام وبالانشائيات
لانه ليس لنسبتها خارج يطابقها او لا يطابقها بحسب دلالة الكلام بل لا دلالة للكلام الا على
طلب النسبة ويندفع ايضا ان يضرب لنسبته خارجان حالى واستقبالى بل ثلثة خارجات ثالثها
الماضوى وربما يطابق احدهما دون الاخرين فيكون كاذبا او صادقا معا وكذا ضرب لها خوارج
ثلثة على ان النسبة المقيدة بزمان لا يكون خارجها الا ما في هذا الزمان فتامل **قوله** وقد يقال
بمعنى الاخبار عن الشئ على ما هو به ولا على ما هو به اى الاعلام بنسبة تامة قال السيد السند
قدس سره في شرح المفتاح الاخبار اى الكشف ولهذا عدى بعن فصدق المتكلم اخباره وكشفه
عن الشئ الذى هو المسند اليه على الوجه الذى هو في نفسه متلبس به من ثبوت مسند له او انتفائه
عنه وكذبه كشفه واخباره عن الشئ لا على ما هو به وحمل الشئ على النسبة اى الاخبار عنها على
الوجه الذى هى متلبسة به من الثبوت او الانتفاء بعيد بحسب اللفظ لان المتعارف في الاستعمال
اخبرت عن زيد مثلا لا اخبرت عن نسبة القيام اليه هذا كلامه وبما ذكرناه يظهر ان كلام الشارح في
شرحه للمفتاح المشار اليه هنا بقوله اى الاعلام بنسبة تامة وما ذكره من وجه البعد يهونه
ان النسبة مخبر عنها عند تفصيل معنى الحكم اى ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة
وقوله فمن ههنا يريد به ان من تعدد معنى الصدق يتفاوت بيان الكتب فلا حاجة الى جعل خبر
الصادق من قبيل الاضافة البيانية ولا الى جعل الخبر الصادق بمعنى الخبر الصادق مخبره توفيقا
بين البيانين ودفعا للخلاف بين الفريقين **قوله** على نوعين اى الخبر الصادق الذى هو من اسباب
العلم على ان اللام للعهد على نوعين **قوله** سمى بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب

في قوله لما انه لا يقع دفعة نظر لانه لو اريد لا يقع ذات
الخبر المتواتر دفعة وهو غير صحيح لانه يقع
باخبار كل واحد وان اريد لا يقع
الخبر المتصف بالتواتر دفعة
فمسلم لكن في قوله بل
على التعاقب والتوالى
هو نظر لان الحاصل
على التعاقب
ذات الخبر

والتوالي لما انه لايمكن ان يسمع الخبر دفعة من جمع كثير فيمنع علمه وقوعه دفعة ودفعه بان
وجه التسمية مبني على غالب مايقع مما لايعنيك نعم يتجه انه لاموجب لوقوعه على التوالي
فليكن بين كل خبر الى خبر تراخ ممتد ودفعه بان التسمية مبني على الغالب ولو اكتفى بقوله
على التعاقب لم يتجه شيء في القاموس التواتر التتابع او مع فترات **قوله** وهو الخبر الثابت على
السنة قوم كانه احترز بالثبوت عن الخبر الجاري على السنة قوم كذلك مع رجوع بعضهم
فانه ليس بثابت على السنتهم والقوم لغة مخصوص بالرجال وقد يؤكد بالضمير المذكر
ولعله على سبيل التغليب ولم يشترط الذكورة وقوله لايتصور تواطئهم على الكذب
قد افاد مصداق كونه تواترا وهو كونهم قوما لايتصور تواطئهم على الكذب وفيه اشارة
الى انه ليس المدار على عدد والا لوصفهم به وهذا المصداق احسن مما هو جواب عما ذكره الشارح
لانه لايتجه عليه مايتجه على ما ذكره من توهم الدور لان العلم فرع التواتر فاثبات التواتر به
دور وان كان دفعه ظاهرا لان الاستدلال بالاثر على المؤثر لايوجب الدور وقد اشار
الشارح الى ان المراد بالتصور التجويز دفعا لما يتجه من انه لاحجر في التصور ويتعلق بكل شيء وكان وضع
التصور موضع التجويز مبالغة في نفي التجويز حتى خرج عن سعة التصور الذي لايخرج عنها
شيء وقد زاد في الطوالع قيدين احدهما ان يكون الخبر عن محسوس وثانيهما ان لايكون ذلك
المحسوس ممتنعا وهما زائدان كيف الخبر عن المعقول لايكون بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب ولذا
لايفيد التواتر في المعقول وكذا الخبر عن الممتنع ويرد على التعريف الخبر الثابت على السنة قوم لا
يتصور تواطؤهم على الكذب اذا اخبر كل منهم رجلا اخر ولابد لاخراجه من تقييد الخبر بالوصول
منهم الى واحد ومما يجب ماقيل من انه يشكل بكاذب ثابت على السنة قوم لايتصور تواطؤهم على
الكذب وكيف لا وثبوت الكاذب على السنة قوم ينافي كونهم غير متصور منهم التواطؤ على الكذب
واعجب منه ما اجيب به من ان المراد الخبر الصادق الثابت على السنة قوم كذلك كيف ولو جاز خبر
كاذب لقوم كذلك لما افاد جريان الصادق على السنتهم اليقين ولتوقف العلم بخبرهم على
معرفة صدقهم ومصداق الشيء مايصدقه وكون وقوع العلم مصداق الخبر المتواتر ان ذلك
الوقوع يصير سببا للصدق بكونه متواترا وقوله من غير شبهة تاكيد اذ العلم لايكون مع شبهة
ولايخفى ان المصداق ليس مجرد وقوع العلم بلا شبهة بل مع العلم بانه ليس هناك موجب علم
اخر ويمكن دفعه بان المراد مصداقه وقوع العلم بسبب هذا الاخبار بلا شبهة **قوله** وهو بالضرورة

يعني

يعني انه افاد المص بترك الاستدلال كونه ضروريا فهو كون الخبر المتواتر موجبا للعلم الضروري
كما يفيده ترك الاستدلال عليه غير ضروري لانه كخبر الرسول بالاستدلال بان هذا خبر
قوم لايتصور تواطؤهم على الكذب وكل ما هو شانه كذلك فهو صادق وما سيذكر الشارح
انه لو لم يكن ضروريا لم يحصل للصبي لايهتدي بطريق الكسب ضعيف لان حصول العلم للصبي
بحيث لايقبل التشكيك ممنوع والملوك الخالية يعني الملوك الماضية على ما في الصحاح والبلدان
النائية مع كونه اقرب الى الازمنة لكن عطف عليه في غاية البعد ومجرد تجديد نظر وكيف لا
ويكفي في التمثيل العلم بالملوك الماضية في الازمنة الماضية كما انه يكفي العلم بالملوك في البلدان
النائية فلا حاجة الى تقييد الملوك بالقيدين على انه يلزم استعمال ادات الظرف في المعنيين في
اطلاق واحد لان كلمة في مشتركة بين ظرفية الزمان وظرفية المكان فلا يستعمل في اطلاق
واحد فيهما فلا يقال نمت في الليل والبيت فان قلت ما فائدة قوله في الازمنة الماضية بعد
وصف الملوك بالخالية وهل مفهومه الا في الازمنة الماضية قلت كانه اراد تعميم الملوك بحيث
يشمل الماضين في جميع الازمنة الماضية وقوله فههنا امران يدل على ان عبارته السابقة
مصروفة عن مقتضاها وهو ان كونه موجبا للعلم الضروري ضروري الى ان المقصود ان ايجابه
للعلم ضروري واما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالي وقوله وانه ليس الا بالاخبار عطف على
العلم فهو في حيز الوجدان وقوله واما خبر النصارى لاينافي ما في التلويح واما خبر اليهود لان
بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل وجعل اضافة الخبر الى النصارى اضافة الى المفعول مع
اباء عطف اليهود شيء جدا والمراد بخبر اليهود بتابيد دين موسى خبرهم بانه قال موسى بتابيد
دينه على ما في خلاصة الطيبي والا فتابيد دين موسى ليس حسيا حتى يجري فيه التواتر وقوله
فتواتره ممنوع لانه وان كثر المخبرون في زمان لكن لم يعلم كثرة المشاهدين لقتله والسامعين
للتابيد على انه شاع الكذب فيما بينهم الى ان فسروا كتاب الله بالتحريف **قوله** فان قيل خبر كل
واحد لايفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لايوجب اليقين هذا الايراد مصادم للبديهي
فيبطل لكن الاولى ان لايكتفي في دفعه بذلك بل يشتغل بحله لتزاح الشبهة عن القاصر و
يجمع قلبه برد اليقين من غير شائبة وساوس الوهم فنقول محصل الايراد تكذيب قضاء
الضرورة بايجابه العلم اولا بانتفاء المقتضي وثانيا بوجود المانع فلذا اورده ودفعه و
لحله طرق منها ان يمنع ان خبر كل واحد يفيد الظن لجواز ان يفيد الجزم الغير الثابت اذ لامانع

ولا يذهب عليك ان بين قوله وهو بالضرورة
يفيد العلم الضروري وبين استدلاله
على ان العلم الحاصل به ضروري
تنافيا سمه

وذلك ان تريد بقوله في الازمنة الماضية
العلم بهم بهذا الوجه يعني بانهم
كانوا في الزمان الفلاني وكذا
بقوله في البلدان النائية
فيكون اشتراط العلم
في المتواتر متكثرة
على حسب القيود
وبه يندفع
بعض بعد
العطف
على الاقرب

هذا اعتراض لقول المص وهو موجب للعلم
بدون وصف الضرورة والاعتراض الاتي
من الشارح بقوله فان قيل
الضروريات الخ
بالنسبة الى
غير الضروريات

من افادة خبر الواحد الجزم ولو اريد بالظن ما يقابل اليقين يمنع عدم افادة ضم الظن اليقين و
منها ان خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم تحصيل الحاصل ولا الجزم كذلك بل المفيد حين الاجتماع
المجموع من حيث المجموع ومنها منع انه لا يفيد خبر كل واحد الا الظن لجواز ان يفيد خبر كل واحد
او بعضهم اليقين بان يكونوا انبياء او بعضهم نعم يلزم ان لا يوجد المتواتر من غير ان يكون
رسول ومنها منع ان لا يكون مع الجمع الا ضم الظن مع الظن انما يلزم لو كان المجموع نفس كل واحد
وليس كذلك لانه نفس الاحاد فليفد الاحاد ما لا يفيد كل واحد وكذلك قوله وايضا جواز
كذب كل واحد يوجب كذب المجموع لانه نفس الاحاد سواء كان المراد بكل واحد كل واحد من
المخبرين او كل واحد من الاخبار يمكن دفعه بمنع جواز كذب كل واحد بل واحد منها يمنع الاجتماع
من ذلك لامكان حصول الجزم بالخبر الثابت بصدق كل منها فيفيد الاجتماع اليقين بذلك
ولجواز كون بعضهم او المجموع انبياء ولمنع استلزام جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع
انما يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك بل المجموع نفس الاحاد وفرق بين كل
واحد ومجموع الاحاد ولا يذهب عليك ان هذا الايراد كما يقدح في افادة الخبر المتواتر اليقين
يقدح في تحقق الخبر المتواتر لانه لا يوجد قوم يمتنع تواطؤهم على الكذب ولا علينا ان نشتغل بجواب
الشارح على بعض ما ذكرنا لان قصدنا الى تفصيل المقام والاحاطة باطراف الكلام وقوله كقوة
الحبل المؤلف من الشعرات سند للمنع او نقض اجمالي بعد التفصيل قوله كالسمنية اي المنسوبة
الى سومنات اسم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس
كذا في شرح المواقف وفي القاموس البراهمة قوم لا يجوزون على الله تعالى بعثة الرسل وذكر في
المواقف لمنكري البعثة سبع طوائف السادسة منهم من انكر بعثة الرسل لعدم دلالة المعجزة
بالنسبة الى الغائبين لانها لا يمكن الا العلم بها بالتواتر وانه لا يفيد العلم اصلا بل الظن وانه
لا يجري في المسائل اليقينية والجواب بالتفاوت في الالف والعادة ما ذكره الطوالع وقال
الاصفهاني الاولى الجواب بالتفاوت في تصورات الاطراف ولما لم يكن رجحان الثاني ظاهرا سوى
الشارح بينهما وتفاوت تصورات الاطراف كما يمكن ان يكون بالوضوح والخفاء وهو الذي
ذكره الاصفهاني يمكن ان يكون بحسب المناسبة بالحكم وعدمه وكلام الشارح يعمهما والتفاوت
في الالف يمكن ان يكون بوجود الالف وعدمه وان يكون بتفاوت مراتب الالف قوله والثاني خبر
الرسول اي الخبر في الامر الديني ولذا قال انتم اعلم بامر دنياكم وخالفه ذو اليدين حيث

قال في جواب قول ذي اليدين اقصرت الصلوة يا رسول الله ام نسيت كل ذلك لم يكن فقال لا
بعض ذلك قد كان وصدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم واصلح صلاته وادى ما تركه
منها سهوا او في قول الشارح فيما بعد كان صادقا فيما اتى به من الاحكام تنبيه على هذا القيد
وقوله اي الثابت رسالته اشارة الى ان المعجزة دليل النبوة لا زائد على الدليل كما يقتضيه
التأييد وقوله المؤيد اسم فاعل او مفعول وتعريف الرسول اما تعريف الرسول من الانسان
لانه المقصود بالبيان او الرسول مختص في لسان الشرع بالانسان والاطلاقات الواقعة على
الملك في القران وغيره اطلاق لغوي وتعريف الرسول بما يصدق على كل نبي لجعل الرسول
والنبي متساويين ليعم الخبر الصادق في القسمين ويستغني عن تكلف ان المراد ان الخبر
الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في القسمين لان نبينا رسول على ان تفسير
اسباب العلم للخلق باسبابه للملك والجن والانس يابى عن هذا التخصيص لكن
في تفسير القاضي ان الرسول من بعثه الله بشريعة مجددة يدعو الناس والنبي يعمه ومن
ومن بعثه لتقرير شرع سابق كانبياء بني اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما
السلام ولذلك شبه النبي صلى الله عليه وسلم علماء امته بهم فالنبي اعم من الرسول
ويدل عليه انه عليه الصلاة والسلام سئل عن الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون
الفا فقيل فكم الرسول منهم فقال ثلث مائة وثلثة عشر جما غفيرا وقيل الرسول من جمع
الى المعجزة كتابا منزلا عليه والنبي غير الرسول من لا كتاب له وقيل الرسول من يأتيه الملك
بالوحي والنبي يقال له ولمن يوحى اليه في المنام هذا كلامه ولو رد على اشتراط الشريعة المجددة
بان اسمعيل عليه السلام من الرسل وليس له شرع مجدد كما صرح به القاضي وعلى اشتراط الكتب
ان الرسل ثلثة اضعاف الكتب لا واحدا فان الكتب مائة واربعة ويرد على التمييز بالكتاب
ان داود عليه السلام له كتاب وليس برسول حتى فسر الكتاب بما له الاحكام واخرج الزبور عنه
ويمكن ان يدفع زيادة عدد الرسل على الكتب بانه يحتمل شركة رسل في كتاب الا يرى انه هرون
كان شريكا لموسى في رسالته ولهما كتاب واحد ومنهم من اجاب باحتمال تكرار نزول بعض الكتب
كالفاتحة ويمكن دفع ورود اسمعيل عليه السلام على التفسير بان له شرع مجدد على ذلك
بان يقال يحتمل ان يكون شريعة ابرهيم شريعة له بطريق وحي مجدد اليه واورد على تعريف الرسول
والنبي على ما عرفه الشارح به خروج من يدعو الى شريعة من قبله فانه ليس لتبليغ الاحكام بل التقرير

حكم بعث غيره لتبليغه لان الحكم قد بلغه غيره فلا يتأتى منه التبليغ واجيب عنه بان التبليغ
منه الى قوم اخرين غير ممتنع اقول يمكن حمل ما ذكره الشارح تعريفا للرسول بالمعنى الاخص
بان يقال الرسول انسان بعثه الله الى الخلق لمجرد تبليغ الاحكام كما هو المتبادر ومن بعث
لتقرير شرع من قبله لم يبعث لمجرد تبليغ الحكم بل لتبليغه الى من لم يبلغه وتقريره لمن بلغه قوله
والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله قد اختصر عبارتهم
المشهورة اعني فعل خارق للعادة او ما ينوب منابه من الترك بقوله امر فوضع الامر
الشامل للفعل والترك موضع الفعل وما ينوب منابه فان تعجيز الغير كما يكون باقدار
مدعي الرسالة على فعل خارق للعادة يكون بعدم خلق القدرة في من يعارضه لان يأتي
بمقدور كان يقول المدعي معجزتي اني اضع يدي على رأسي ولا تتمكن من ذلك وقوله خارق
للعادة احتراز عن ترتيب المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة فانه امر قصد به اظهار صدق
من ادعى الرسالة لكن ليس خارقا للعادة وقوله قصد به اظهار صدق الاولى اريد به لان
المريد هو الله تعالى وفي صحة اطلاق القصد على ارادته تأمل واورد عليه انه ليس مراد
الله بالامر الخارق للعادة اظهار الصدق والا لكان فعله معللا بالغرض واجيب بان المراد
بقصد اظهار الصدق به دلالته على الصدق فالقصد هٰهنا من قبيل قصد المدلول
بالدال لا قصد الفائدة بالفعل ولا يخفى ان الملائم ان يقال قصد به صدق من ادعى
النبوة لان المقصود بالدال ما اريد اظهاره لا الاظهار الا انه ادرج الاظهار للتنبيه على
ان القصد الى الصدق قصد اظهار لا قصد تحصيل وبهذا اندفع ان كرامات الولي عدت
معجزة نبيه ولا يقصد بها اظهار صدقه لانه يدل على صدقه وينكشف به صدقه فقد اراد الله
به صدقه وقد يجاب بان عدها معجزة على سبيل التشبيه واورد سحر المتنبي ودفعه ظاهر
لان الله تعالى لا يريد به تصديقه اذ يستحيل من الله تعالى تصديق الكاذب فيستحيل ان يخلق
مع دعوى النبوة فيه السحر والا لكان مصدقا للكاذب وهذا الجواب اولى مما قيل ان السحر ليس
خارقا للعادة بل من قبيل ترتب الآثار على الاسباب كلما باشرها احد ترتب عليها بخلق الله
تعالى اياها لانه لا يندفع به التباس المعجزة بالسحر بخلاف هذا الجواب فلهذا لم يلتفتوا اليه
لا لانهم لم يتنبهوا على انه ليس خارقا للعادة كما ظن وقد احترز بقوله من ادعى النبوة عن
خارق للعادة يظهر قبل دعوى النبوة ومنه الارهاصات وهي ما ظهرت قبل وجود الانبياء

لقب

لقب زمان وجودهم والارهاص بناء البيت فكانها بناء بيت اثبات النبوة قوله اي النظر في
الدليل الاولى تفسير الاستدلال باقامة الدليل ليشمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من
قضايا الخ فانه ليس الاستدلال به النظر في الدليل والنظر اما بمعنى الحركتين او الترتيب اللازم
للحركة الثانية او الملاحظة اللازمة للحركتين وادرج لفظ الامكان سواء حمل على الامكان الخاص
او على الامكان العام في جانب الوجود ليشمل التعريف دليلا لم يتوصل به على ما قيل او هو بمعنى
الامكان الخاص وفائدته ما ذكر مع التنبيه على ان دليلا ما لا يجب ان يتوصل به بل الوصول الى العلم
بخلق الله تعالى عقيب الاستدلال وللدليل معنى عام وخاص فالاولى يشمل الامارة والثاني
يقابلها ويمكن حمله على ايهما شئت اما حمله على الاول كما قيل فلان العلم يكون بمعنى التصديق
وفيه نظر لما في المواقف ان اطلاق العلم على الظن والجهل والشك والوهم يخالف الشرع والعرف
واللغة واما حمله على الاخص فلان العلم جار بمعنى اليقين على ما جرى عليه توجيه شرح
مختصر ابن الحاجب ولا يخفى انه يلغو حينئذ قوله مطلوب خبري الا ان يجعل قرينة على انه اريد بالعلم
اليقين لا ما يشمل التصور او لان العلم بمعنى يشمل التصور واليقين وقوله وما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه الى العلم بمنزلة الجنس للمعرف والدليل وقوله بمطلوب خبري يخرج المعرف وقوله
بصحيح النظر فيه يقتضي ان يكون الدليل المقدمتين لانهما اللذان يقع النظر فيهما على ان
الدليل عندهم العالم مثلا فقيل المراد بصحيح النظر فيه صحيح النظر في احواله فخرجت المقدمتان
وظاهر عبارة شرح المواقف ان المقدمتين ليستا دليلا لكن فيه ان النظر ليس في حال العالم بل
في حاله وحال الوسط وحال الوسط لا يلزم ان يكون حاله ولا يلزم ان يكون الموضوع لمقدمة
هو جزء المرتب الذي وجده صاحب الحس وانتقل منه الى مطلوب خبري دليلا لانه يمكن التوصل بصحيح
النظر في حاله الى مطلوب خبري لان قيد الحيثية الذي يخرجه معتبر في التعريف فتأمل قوله وقيل مؤلف
من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر اسقط القول عن التعريف والمشهور قول مؤلف لاغناء المؤلف
عن القول ولم يعكس لان الجار انسب بالمؤلف ولا يخفى ان النظر في الدليل العقلي دون اللفظي
فحمل التعريف على تعريف الدليل اللفظي لا يناسب المقام على ان ما قيل ان المؤلف الملفوظ يستلزم
القول المعقول بواسطة ان اللفظ يستلزم تعقل القول المعقول بالنسبة الى العالم بالوضع
مع انه تكلف سمج لا يتم لان المراد بالاستلزام الاستلزام في الواقع لا في العلم اذ لا استلزام فيه في
غير الشكل الاول ولا يلزم من القول الملفوظ وان استلزام العلم بالقول المعقول تحقق قول

فاعل لقوله ولا يلزم

مطلب للنظر ثلثة معان

اخر لان التعقل لا يستلزم التحقق نعم يمكن ان يقال المراد باستلزام القول الملفوظ
قولا اخر استلزام مدلوله فيكون وصف اللفظ بالاستلزام من قبيل وصف اللفظ بحال
معناه على المسامحة المشهورة ولك حينئذ ان تريد بالقول الاخر ايضا القول الملفوظ
وان اشتهر ان القول الاخر لا محالة محمول على المعقول اذ التلفظ بالدليل لا يستلزم التلفظ
بالمدلول ويرد عليه ان هذا اصطلاح المنطقيين دون ارباب الكلام فلا يناسب قوله وقيل
لانه يشعر بان القائل من اهل الكلام وان هذا ليس تعريف الدليل بل تعريف قسم منه و
هو القياس لا اعم من الدليل بالمعنى الاخص الا ان يقال هذا التعريف اخص من تعريف
القياس المنطقي وهو تعريف للبرهان على ما حققه شارح مختصر ابن الحاجب وايده الشارح
بانه حذف منه ما يذكر في كتب المنطق من قولهم متى سلمت وانما اسقط لئلا يتناول غير البرهان
وبهذا ظهر وجه اخر لكون التعريف السابق للدليل بالمعنى الاخص قيل في تذكير ضمير لذاته
تذكير ان للصورة مدخلا في الاستلزام وان المستلزم هو المجموع وهذا الى خيالي ونوقش بان
المستلزم للقول الاخر بحسب الواقع ليس الا القضايا اذ الصورة هو الامر العقلي الحاصل
من الترتيب وليس امرا متحققا كالقضايا وليس بشيء لان كلية الكبرى وايجاب الصغرى
اي ليس المناقشة بشيء
مثلا من داخل الهيئة وهي امور متحققة داخلة في الملزوم حتى لو انتفت لم يستلزم القضايا
قولا اخر **قوله** واما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء اخر فالمراد بالموصول
الحاسب لاشتهار ان الدليل هو الحاسب فلا يرد امور يلزم من العلم به العلم بشيء اخر من غير
نظر والمراد بالعلمين هما التصديقان فخرج المعرف وفيه ما عرفت او اليقينان واورد
لوجوه اللزوم
عليه خروج ما عدا ما هو على طريقة الشكل الاول والقياس الاستثنائي وعكس دفعه
بان المراد لزوم العلم منه بعد العلم بوجه الدلالة وعلى هذا لو اريد باللزوم في التعريف
الثاني اللزوم في العلم لنفسه ويكون اوفق بكون التعريف اوفق به **قوله** فللقطع بان من اظهر الله
تعالى المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة اه لا حاجة الى قوله تصديقا له لان ذا حجة
في المعجزة ومعنى قوله واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا واذ الكلام معلوم الصدق اذ
صدق المتكلم لا يوجب العلم بحكم اتى به ما لم يعلم انه يؤل قوله كان صادقا فيما اتى به من الاحكام
ايضا بذلك لتكرر الاوسط والمراد بما اتى به الاحكام التبليغية كما يشعر به قوله اتى به وقيل
هي المتبادر من الاحكام وبهذا ظهر ضعف ما قيل ان العلم بصدقه في الاحكام التبليغية لانه لو
خيالي

لم

اي حينئذ اذا اريد باستلزام القول الملفوظ استلزام مدلوله
ولي الدين

تعريف الاصولي

اما الوجه الاول ففي قوله وفيه نظر لما في المواقف ان اطلاق العلم اه

يريد به قوله وفيه نظر لما في المواقف اه
ولي الدين

اي على التعريف بقولهم الدليل هو الذي يلزم اه

لم يصدق لبطل دلالة المعجزة واما في غيرها فلانه ثبت بالادلة القطعية عصمته عن الذنوب
فلا يكون كاذبا وذلك لما مر من امر ذي اليدين وقوله عليه السلام وانتم اعلم بامور دنياكم
ويجب تخصيص ما اتى به بما اتى به عمدا لا سهوا على ما عليه الجمهور خلافا للاستاذ ومن
تبعه والظاهر ان خبر الرسول عليه السلام افادته العلم ليس مما يتوقف على الاستدلال
بل هو من قبيل قضايا قياساتها معها فتامل **قوله** والعلم الثابت به اي بخبر الرسول عليه وسلم
هذا هو الظاهر ويحتمل ان يراد بالعلم الثابت بالاستدلال على ان يرجع قوله به الى الاستدلال
المستفاد من الاستدلالي والمقصود به الرد على من انكر افادة النظر العلم مطلقا كالسمنية او
في الالهيات كالمهندسين بعد جعل العلم الحاصل من خبره عليه السلام استدلاليا لئلا
يعتري الشك في كون خبره من اسباب العلم وحاصل الرد ان التشكيك في العلم الحاصل بالدليل
كالتشكيك في العلم الضروري ولا يرد عليه ما اورد على توجيه الشارح من ان هذا الكلام
رد على الخيالي
يستغنى عنه بما سبق من ان خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي وانه لا اختصاص بهذا من
الاستدلاليات بالحاصل من خبره فلا وجه للتخصيص والاقرب ان يقال ان مراد المصنف قربه من
الضروريات في قوة اليقين وكمال الثبات وكانه اشارة الى ما يقال ان الادلة النقلية حيث
مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين والى التاييد الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة
الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر هذا واعلم
انه ليس في كلام الشارح ما يفيد انه لم يحمل كلام المصنف على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى
الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه لو قصد ذلك لقال فهو
العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت كمال الثبوت اذ يجب ذلك لو كان مقصوده تعيين مرتبة العلم
اي الشارح
ويحتمل ان يكون مقصوده ان العلم في قوله والعلم الثابت به يفيد العلم الثابت علم بمعنى اخص
مما سبق لانه المناسب للمقام نعم ينبغي حمل قوله سابقا في الخبر المتواتر وهو موجب للعلم الضروري
اي بمعنى
ايضا على هذا المعنى فلا وجه لتخصيص الحمل بهذا المقام **قوله** في التيقن اي عدم احتمال
النقيض والثبات اي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فسر اليقين بما يلائمه والثبات
بما يلائمه ولم يقصد اخراج شيء منهما عن كونه مغنيا عن الاخر حتى يتجه ان تفسير اليقين
رد على الخيالي
بعدم احتمال النقيض يوجب اغناءه عن الثبات ولا وجه لتخلف تفسير اليقين بما لا يغني
عن الثبات لان الثبات يغني عن ذكره الموجب للتخلف فالتخلف لا يغني ولا يسمن على ان
عن ذكر الموجب نسخة صحيحة

السلم حم

اي تعريفهما بحيث يخرج

اي الجزم المطابق
خيالي

في قول المصنف واسباب العلم ثلثة لان الشارح حمل العلم على المعنى الاعم الشامل للتصور والتصديق والجهل والوهم والتقليد لا انه اخذ العلم مقابلا للظن

اي لم يقصد تعريفهما بما يخرج عن كونهما مغنيا عن الاخر بل عرفهما بتعريف يكون الاول مغنيا عن الثاني لان مقصود الشارح تعريف كل واحد منهما بما يلائمه لا تعريفهما بحيث لا يكون احدهما مغنيا عن الاخر كما عرفه المحشي الخيالي

المقصود المبالغة في افادة خبر الرسول اليقين اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد وبهذا
اندفع ايضا ما سبق من انه مستغنى عنه بعد دعوى انه توجب العلم الاستدلالي وانه لا وجه له
للتخصيص بهذا العلم الاستدلالي ولا يخفى ان قوله في اليقين مسامحة لان اليقين صفة المعلوم
لا العلم قوله والا اي وان لم يكن الاعتقاد مطابقا جازما ثابتا لكان جهلا بانتفاء المطابقة
او ظنا بانتفاء الجزم او تقليدا بانتفاء الثبات فالمقصود به بيان فائدة قيود التعريف وبهذا
اندفع انا لا نسلم انه لو لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لكان احد الامور
الثلثة بل جاز ان يكون شكا او وهما بانتفاء الاعتقاد واعلم ان المراد بالاعتقاد الحكم الذهني
الجازم او الراجح ليعم الاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبل التشكيك كذا ذكره الشارح
في شرح التلخيص قوله فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط لا يخفى ان ما ذكره من الاسولة و
الاوجبة لا دخل فيها القوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات
وانما هي متعلقة بما قبله فيستحق التقديم عليه ومحصول الايراد الاول ان افادة خبر الرسول
العلم انما هو في المتواتر فلا يصح عد خبر الرسول مطلقا من اسبابه وذلك المتواتر يرجع الى
القسم الاول ويندرج تحته فلا يصح عد التواتر منه قسيما من الخبر الصادق قسيما للخبر المتواتر
ثم لو بنى الامر على عدم تدقيق النظر كما هو داب المشايخ وعدم ملاحظة رجوع خبر الرسول
الى المتواتر فلا يصح جعله موجبا للعلم الاستدلالي ومحصول الجواب ان الكلام فيما علم انه خبر
الرسول لا في خبر الرسول مطلقا وما علم لا ينحصر في الخبر المتواتر ومحصول الايراد الثاني ان ما
علم انه خبر الرسول يفيد العلم الضروري لانه اما المتواتر او المشاهدة ومحصول جوابه ان خبر
الرسول يعلم كونه خبر الرسول بالضرورة لا مضمونه والعلم الاستدلالي بمضمونه وكيف يعلم
مضمونه بالضرورة ومضمونه ليس محسوسا حتى ينفع فيه التواتر او المشاهدة ويمكن دفع جواب
الايراد الاول بان ما علم من خبر الرسول بالتواتر راجع الى الخبر المتواتر كما ذكرت وما سمع من
في رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس من اسباب العلم بالنسبة الى عامة الخلق وانما النافع
الدافع منع رجوعه الى الخبر المتواتر لان تواتره انما يؤثر في العلم بكونه خبر الرسول لا في العلم بمضمونه
ويمكن اتمام الايراد بانه كما ترك خبر الله وخبر الملك لانه انما يعلم بخبر الرسول ينبغي ان يترك
خبر الرسول لانه انما يعلم بالتواتر ولذا تمة فانتظر غير بعيد بهذا فان قلت ما وجه قوله او بغيره ذلك
ان امكن ولا انحصار في الامكان الذاتي بل في الوقوع لان الاحكام التقريرية انما علمت بمشاهدة تقريره

صلى

قوله ولذا تمة وهي ما ذكره بعد هذا
القول بقوله وينبه على جعل
خبر الله وخبر
الملك
الخ

ردد على الخيالي

صلى الله عليه وسلم لا بالسماع من فيه وكثير من الاخبار علم من سماع الامر والنهي منه صلى
الله عليه وسلم لانه اذا امر علم انه يحكم بانه واجب وعلم الوجوب من الخبر الضمني قلت
كانه اراد بما سمع من فيه ما سمع من فيه او ما في حكمه ونوقش في جعل حديث البينة متواترا اذ
قيل انه حديث مشهور ويؤيده انه قال ابن الصلاح من سئل عن ايراد حديث متواتر اعياه
طلبه وحديث من كذب علي متعمدا فليتبوء مقعده من النار تراه مثالا لذلك قوله فان قيل
الخبر الصادق المفيد للعلم اه منع لدعوى الانحصار المستند الى الاستقراء او اثبات لنقيضها
والخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره لا يفيد اليقين لجواز ان يكون التسارع للخبر
الكاذب ويمكن دفعه بعد تسليم افادته اليقين انه بمنزلة خبر قوم يمتنع تواطؤهم على
الكذب اذ سرعة كل منهم بمنزلة الخبر عن مجيئه بل الدلالة العقلية اقوى من الوضعية
والجواب الذي ذكره اما تخصيص الخبر الذي هو من اسباب العلم فح لا بد من تخصيص الاسباب ايضا
واما تخصيص الخبر الصادق الذي جعل مقسما للمتواتر وخبر الرسول مع عموم الخبر الصادق الذي
عد من اسباب العلم والمراد بالعامة الخلق عامة المسلمين وقوله مع قطع النظر عن القرائن تعم
تفسير لقوله بمجرد كونه خبرا والا فخبر الرسول ايضا لا يفيد بمجرد كونه خبرا بل بضميمة الدليل
والقرائن لا يتناول الدليل وضعا وارادة فلا يشكل بخبر الرسول ويشبه ان لا يحتاج الى
قوله بمجرد كونه خبرا اذ في تحقق خبر مفيد بالقرينة لعامة الخلق نظر لانه يتوقف على عموم القرينة
لعامة الخلق الا ان يقال معنى كون الخبر مفيدا لعامة الخلق ان نوع الخبر يفيد لعامة الخلق و
نوع الخبر مع القرينة كذلك وكيف لا ولا خبر متواتر يفيد عامة الخلق بل كل خبر متواتر يفيد قوما
تواتر بالنسبة اليهم فان قلت ما الفارق بين الدليل والقرينة حتى قطع النظر عن القرينة
في اعتبار الخبر دون الدليل حتى اعتبر خبر الرسول دون الخبر مع القرينة قيل لان معظم الاحكام
الدينية مبنية عليه ولان خبر الرسول لا ينفك عن الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فانه لا
يلزمه قرينة الا نادرا بقي اشكال قوي كان الخبر المتواتر ايضا لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن
قرائن صدق المخبرين وعدم امكان تواطؤهم على الكذب وبهذا يتفاوت عدد المخبرين في التواتر
بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون مقام اخر وينبه على جعل خبر الله وخبر الملك
راجعا الى خبر الرسول لكونه معلوما به انه لا فرق بينه وبين خبر الرسول المعلوم بالتواتر او بالمشا
هدة فانه يعلم من جهة التواتر او المشاهدة فينبغي ان يجعل تحت المتواتر او المحسوس ويمكن ان

أي ليس هذا الحديث
متواترا في
الحقيقة بل
مثال
للمتواتر

قوله بل الدلالة العقلية اه تحقيق في الجواب
ومن اراد تحقيق هذه المسئلة
فليطالع حاشية شرح المطالع
للسيد قدس سره
واطرافها فان
فيها ما يغنيك
من غيرها

[illegible]

يقال لا يصح جعل سبب العلم الاستدلالي راجعا الى سبب العلم الضروري بخلاف خبر الله
وخبر الملك فانهما ايضا استدلاليان فيصح جعلهما تحت خبر الرسول مسامحة والحكم
عليه بانه يوجب العلم الاستدلالي والاوجه ان يقال خبر الرسول بعينه خبر الله وخبر
الملك لان كلما اخبر به الرسول من امر الدين هو ما اخبره الله اما بلا واسطة او بواسطة
الملك واما جعل خبر اهل الاجماع في حكم المتواتر فلانه خبر حكم بحكم العقل بعد فهم لا محالة
فيه ان خبر اهل الاجماع استدلالي فلا يصح جعله تحت المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب
العلم الضروري واما قد اجيب به من انه لا يفيد بمجرده مع قطع النظر عن الادلة الدالة على كون
الاجماع حجة بتم ولا ينقض له بخبر الرسول كما ظنه الشارح للفرق بينهما بان خبر الرسول يلزمه
الدليل والاجماع ليس كذلك فكل من سمع خبر الرسول حضر عنده الدليل بخلاف من سمع الاجماع
ويمكن ان يدفع ايضا بان خبر اهل الاجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع وبان الاجماع
لا يفيد بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص لانهم الذين يعلمون الاجماع وكيفية
افادته والعامة يقلدونهم في ذلك وبان الاجماع انما يفيد العلم لو كان دليل الاجماع وهو
قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة متواترا **قوله** واما العقل عدل لقوله فالحواس
او للقول والخبر الصادق وهما وان خليا عن حرف التفصيل الا ان وقوعهما في مقام التفصيل
نزلهما منزلة المصدر باما ولا يبعد ان يقال اما لمجرد التوكيد من غير قصد الى التفصيل فالحكم
بسببية العقل لا انه في كونه سببا مستقلا خفاء بلا ما سبق خفاء بل هو مبني على المسامحة وعدم
تدقيق النظر كما مر **قوله** وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات قيل جعل العقل قوة
للادراك ينافي ما سبق ان العقل ليس آلة غير المدرك واجيب بان وصف الشيء لا يسمى آلة له في العرف
او لا يسمى غيرا في الاصطلاح والاظهر ان قوة الشيء لا يجب ان يغايره بالذات فيكون العقل قوة
للنفس مغايرة لها بالاعتبار متحدة معها بالذات ويتجه ايضا ان العقل لو كان يوجب الاستعداد
لما جامع العلم والادراك ويمكن دفعه بانه يوجب استعداد ادراك ما والعقل لا ينفك
عن استعداد ما ما دام موجودا والاظهر ان المراد بالاستعداد التمكن لا ما يقابل الفعل ويفاده
ويؤيده انه وقع في التلويح ان العقل قوة بها يتمكن من ادراك الحقائق وذكر الادراكات بعد العلوم
للاشارة الى الظن والجهل والتقليد لان العلم على ما حقق لا يتناولها ولا يتناول الظن على ما زعم
الشارح ولا ينتقض بالحواس لانها ليست قوة توجب استعداد العلوم والادراكات مطلقا بل قوة

توجب

توجب استعداد الاحساسات او المراد قوة لا يستعد ادراك بدونها باعتبار الحصر المستفاد
من تقديم الظرف على قوله تستعد واستعداد العلم حاصل بدون كل من الحواس ولا استعداد
علم بدون العقل **قوله** وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة
الالات يعني ان مآل التعريفين واحد وهذا يخالف ما في التلويح ان العقل اطلقه الحكماء وغيرهم
على معان كثيرة منها قوة للنفس الانسانية بها تتمكن من ادراك الحقائق ومنها الغريزة التي
يلزمها العلم بالضروريات الا ان يقال المعنى بالعقل في كلا التعريفين واحد والمفهومان
مختلفان لاختلاف المذهبين فالمسمى بالعقل قوة لها تاثير عند الحكيم وعند اهل الشرع امر
فطري يتبعها العلم بالضروريات من غير تاثير منه بل على مقتضى جري عادة الله ويتجه انه
ان اراد بالعلم بالضروريات العلم بالقوة لا حاجة الى ذكر قوله عند سلامة الالات ولا
اختصاص للضروريات بمتابعتها وان اريد العلم بالفعل لا يكفي شرط سلامة الالات كما لا
يخفى وينبغي ان يراد العلم بجميع انواع الضروريات والا فلا يتوقف على سلامة جميع الالات
قوله وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة قيل زيف هذا
التعريف لان المتبادر منه انه عين النفس والعرف واللغة على مغايرتهما او فيه نظر لان
المدرك لا يسمى مدركا به فلا يقال للضارب انه مضروب به فالمتبادر مغايرة العقل
للمدرك فوجه التزييف ان كون العقل جوهرا مخفي انما الواضح انه قوة للعلم جوهرا
كان او عرضا والمراد بالغائبات مقابل المحسوسات والمراد بالوسائط ما يقابل المشاهدة
ونحو التعريفات والادلة والمحسوسات التي تنزع عنها الغائبات والمراد بالمشاهدة اعمال
الحواس لادراكها والا فهو ليس سبب ادراك المحسوس **قوله** فهو سبب للعلم ايضا صرح
بذلك يريد ان هذا الحكم علم ضمنا حيث عد العقل من اسباب العلم الا انه لم يكتف به وصرح
به لمزيد اهتمام بشانه وبيانه لوجود المخالفين وفيه انه لا يرد به انكار السمنية العلم بالنظريات
وانكار الفلاسفة بعضها الا انه لم يصرح بتلك الافادة واجيب بان عدم تقييد العلم كما
قيد في قسمي الخبر يشعر بالعموم هذا ولو جعل قوله ايضا ناظرا الى قسمي الخبر ان العقل سبب
كقسمي الخبر لقوي الاشعار بل يمكن ان يتقوى قصد العموم بما يعقبه من التقسيم لكن
يتجه حينئذ ان هذا الحكم ليس تصريحا بما علم بل تاسيسا كيف ولو علم سابقا ان
العقل يفيد العلم باقسامه فالوجه ان مراده انه صرح بذلك لانه صار محل تردد للاختلاف

يقال فليكن معنى قول المجيب انه راجع الى خبر الرسول لان
لا لانه بالنظر الى الادلة الدالة على حجيته وهي خبر الرسول
فلا يتجه ما ذكره الشارح لانا نقول دفع الشارح
ما نقله لا بعبارة القائل نعم لو كان عبارته
بعينها ما ذكره لامكن ذلك الحمل لكنه
غير معلوم فلا يفيد بهذه المناقشة
ما لم يعلم عبارة القائل
ويحكم بان الشارح
دفع ما علم من
قول القائل

من الشارح واسباب
العلم ثلثة

من الشارح في بيان قوله
واسباب العلم
ثلثة

القائل والمجيب
المحشي الخيالي

مطلب معنى الاستعداد

اي قيدين احدهما في جميع النظريات
وثانيهما في الالهيات

فيه لا للرد على المخالف بل لازالة الخفاء والتردد الناشئ من الخلاف واعلم ان اصحاب السمنية لا يخص النظريات بل بعضها وما سوى المحسوسات على ما في شرح المواقف فجعل العقل سيما في مقابلة الحس يرد مذهبهم ثم اعلم ان لمنكري النظر طائفة اخرى هم الملاحدة المنكرون لافادته بلا معلم مرشد ولم يتعرض له الشارح لانه لا يرد به الحكم بسببية العقل لانهم لا ينكرون سببية ولك ان تجعل قوله فهو سبب للعلم يعني انه بنفسه سبب العلم فيكون من فوائد التقييد رد مذهبهم ايضا فتامل قوله بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الاراء اي تناقض نتائج الاراء وجعله قسيما للاختلاف مبني على ارادة تناقض اراء شخص واحد وهذا دليل بعض الفلاسفة على ما في المواقف وما ذكره بقوله فان قيل دليل السمنية قدم دليل بعض الحكماء مع تاخرهم في الذكر لان ابطال مذهبهم لان شبهة السمنية لكونها مصادمة لكثرة احكام البديهة اغنى عن الابطال من شبهتهم ولك ان تقول جعله الشارح دليلا للفريقين تنصفا منه لان كثرة الاختلاف في بعض الالهيات لو دفع الامان عن جميع الالهيات لرفع كثرة الاختلاف في بعض النظريات الامان عن جميع النظريات لا يقال الحكم بتناقض نتائج الافكار يوجب الاعتراف بافادة النظر والحكم بالتناقض يفيد كون احدى النتيجتين حقا والا ارتفع النقيضان فيستلزم الشبهة النافية للافادة الافادة وتكون متكفلة لدفعها لانا نقول لا يلزم من الاعتراف بافادة النظر وكون مفاده حقا افادته العلم فان مزاحمة جواز حقية النظر المعارض ينفي حصول العلم من النظر هذا وشبهتهم لا يتوقف على تناقض الاراء بل يكفي تنافي الاراء فذكر التناقض لا بخصوصه وذكر خصوصه لكونه اقوى لا يقال لا يمكن المناظرة مع منكري النظر لان الاستدلال منهم تبرع لا ينفع المناقشة فيه او تنبيه في صورة الاستدلال لانه يقال انهم لا ينكرون افادة النظر انما ينكرون افادة العلم فغاية مقصدهم بالاستدلال افادة التصديق الغير اليقيني فينفع المناظرة معهم ويمنع مطلوبهم قوله على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل سياتي ان الاستدلال النظر في الدليل فقوله بنظر العقل مستدرك لا محصل له ثم هذا زيادة من الشارح ماخذه ما ذكره في ابطال دليل افادة النظر من انه اثبات النظر بالنظر وكون الدليل مشتملا على اثبات ما نفاه على تقدير كونه دليلا لنفي افادة النظر مطلقا ظاهر واما على تقدير كونه دليلا لنفي افادة النظر في الالهي فلانه يفيد ان ذات الله وصفاته لا يعلم بالدليل وفيه بحث لانه فرق بين ما يفيده النظر وبين ما

هو

قوله فتامل لعل وجه الامر بالتامل اشارة الى ان العقل بنفسه لا يكون سببا لجميع العلوم والرد عليهم انما حصل باثبات الكلية كما لا يخفى والله اعلم

قوله سياتي الاولى ان يقول تقدم ان الاستدلال لانه تقدم في بيان قول المص وهو يوجب العلم الاستدلالي وان كان سيجيء في بيان قوله ما ثبت منه بالاستدلالي ايضا والله اعلم

على تقدير كون الدليل للسمنية

اي على تقدير كون الدليل للالهي

وفيه بحث

هو حاصل بالنظر فان الاول نظري فانه ما لاجله النظر والثاني بديهي لانه ليس النظر لاجله فاعرف ان انت اهل له فانه ربما يكتفى بالاشارة لتعرف منك مقدار البصارة فان لم ترض بذلك فعد نفسك من اهل الخسارة قوله فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد لا حاجة لهم الى ذلك فان لهم ان يقولوا ان لا انكار لافادة النظر مطلقا انما النزاع في افادته اليقين المقصود بالاستدلال لاثبات عدم الافادة لا على وجه اليقين وقوله اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا او لا يفيد فلا يكون معارضة يرد عليه ان افادة الالزام لا ينافي الفساد في نفسه والحجج الالزامية شايعة في الكتب والقول بعدم الافادة تقول فان قلت القول بانه معارضة للفاسد بالفاسد اعتراف بفساد المعارض والخصم غير معترف بفساد دليله فلا يصلح للمعارضة والالزام وايضا دليل يستلزم نقيض نتيجته كيف يصلح للالزام قلت ما يوجب كون هذا الدليل فاسدا يوجب كون دليل الخصم باطلا واثباتا للنظر بالنظر فيكون معارضة للفاسد الذي يجب ان يعترف بفساده بالفساد فيصلح للالزام فكن مهتزا بسماع غاية ابرام الكلام واحكامه بما لا تجده فيما بين الانام قوله فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف وليس كذلك كما في قولنا الواحد نصف الاثنين لا يخفى ان قوله كما في قولنا الخ متعلق بقوله لم يقع فيه خلاف فالحق تقديمه على قوله وليس كذلك وجعله قيدا للمنفي دقة لقلب ليس فيه رقة وتحقيق قوله وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر ان المراد يلزم اثبات افادة النظر بما يتوقف على افادة النظر فان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم بنظر جزئي من فروع هذه الكلية المتوقفة على معرفتها يستلزم الدور والقول بان المقصود انه يلزم من اثبات هذه الكلية بالنظر الجزئي اثبات هذا النظر الجزئي بنفسه لان اثبات النظر الكلي هو بعينه اثبات كل جزئي تحته ومن جملة ما تحته هذا النظر الجزئي فالمراد بلزوم الدور لزوم لازمه وهو توقف الشيء على نفسه تمحل من غير موجب قوله قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف لا خفاء في صحة وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاستدلالي انما يمتنع وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاكتسابي فالاوجه في الجواب التشديد في الضروري ومنع لزوم عدم الخلاف على تقدير ومنع الانحصار في الضروري والنظري على تقدير اخر هذا ويكفي في سند المنع تفاوت العقول سواء كان فطريا او عارضيا واستدلال الاثار وشقاء الاخبار لا ينفي الا باثبات التفاوت دون التفاوت القطعي فان قلت الاستدلال لا يفرع ثبوت

اي لهم ان يتمسكوا بسند اخر بان يقولوا ان الانكار الخ

اي قول بلا دليل

عطف تفسير للابرام

واذا لم يكن في القلب رقة لم يكن فيه دقة فيكون حاصل تعريض العصام لم يكن في هذا الجاعل قلب سليم فلا يلتفت الى جعله قيدا للمنفي

افادة النظر قلت لو يرد بالاستدلال ما يتوقف على النظر كانه قال باعتبار دلالة الاثار
على انه يصح ان يكون اتفاق العقلاء وشهادة الاخبار عاما او الاستدلال بالاثار
لبعض الفلاسفة المعترفين بالاستدلال في غير الالهي قوله والنظري قد يثبت بنظر
مخصوص لا يعبر عنه بالنظر يمكن الجواب عنه بوجهين احدهما ان النظري قد يثبت بنظر
مخصوص لا يعبر عنه بالنظر او يعبر عنه بالنظر ويكون بديهيا لان نظرية قولنا كل نظر صحيح
يفيد العلم لا يستلزم نظرية قولنا هذا النظر الصحيح يفيد العلم ولا يتوقف الجواب على
نفي التعبير بالنظر ويمكن دفع الجوابين في تقدير الشارح بان يقال المراد بقوله لا يعبر عنه
بالنظر انه لا يعبر عنه بالنظر العام الذي هو عنوان الكلية بل لا يعبر عنه بالنظر اصلا او
يعبر عنه بهذا النظر ولا يتجه ان المثال المذكور اعتبر فيه كونه نظرا والا لم يكن لقوله وليس
ذلك لخصوصية هذا النظر معنى فلا بد من حمل قوله لا يعبر عنه بالنظر على عدم التعبير
على الوجه الكلي لانه مثال لاحد اعتبارين او بجانبه على ان المقصود قطع النظر عن كونه نظرا
واقع في الاستدلال على افادة النظر نظرا وهناك لو هذا النظر الواقع في دليل حدوث العالم
من حيث انه نظر وهنا جواب اخر وهو ان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم يتوقف على
افادة نظر صحيح العلم وتلك الافادة لا يتوقف على هذه الكلية حتى يدور بل المتوقف عليها
العلم بافادة هذا النظر الصحيح ولا يتوقف عليه المطلوب في شرح المواقف فان قيل هذه
الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا لا على انتفاء صدقه لجواز ان يكون
صادقا في نفسه مع امتناع العلم به قلنا المدعى عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة
الصدق لان المقصود بها يترتب على العلم بصدقها فالمنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها
وذلك اما بانتفاء صدقها او بانتفاء العلم به هذا ولا يخفى ان محصل الجواب اخراج منكر افادة
النظر الى التوقف في الافادة وذلك بعيد جدا لا يساعده البيان اصلا ولا حاجة اليه لان
محصل الشبهة هو النقض الاجمالي لدليل مثبت افادة النظر بانه لو تم بجميع مقدماته لتحقق
الدور واما بيان ان المدعى ليس ضروريا فلدفع ما عسى ان يقال الدعوى بديهية والمذكور
في صورة الدليل تنبيه ولا يجدي فيه النقض او نقول محصل الشبهة ان المدعى مما يمتنع العلم
به فلو كان الدليل بجميع مقدماته صحيحا لزم العلم به بما يمتنع العلم به قوله فيكون كل نظر
صحيح مقرون بشرائطه مفيد للعلم اشارة الى ان الدعوى كلية كما حققها الامدي

لا

لا مهملة كما زعم الامام فانها قليلة الجدوى قوله وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق
بهذا الكتاب لعله اشارة الى تفصيل ما ذكره الشيخ ابو علي بن سينا في دفع دور اورده
الشيخ ابو سعيد بن ابي الخير على الشكل الاول والى ما يقال في دفع الدور ان معنى اثبات الحكم
استفادة العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه او الى ما زيفه
به في شرح المقاصد قوله وما ثبت منه اي من العلم الثابت بالعقل جعل ضمير منه الى العلم الثابت
بالعقل وكلمة من بيانية وجعل الضمير الى العقل وكلمة من ابتدائية اصفى اي ما ثبت من اجل انه
العقل دون الخبر والحس بالبديهة اي باول التوجه من غير احتياج الى الفكر فهو ضروري
ولو يدخل فيه الحسي وما حصل بالخبر وما حصل بالحدس والتجربة فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى
العقل من الحس والخبر فهو خارج من المقسم فمن قال الاولى من غير حاجة الى سبب ليلائم تعريف
الاكتسابي فقد قصر نظره ولا يتجه هذه الامور على تعريف الضروري ولا يحتاج الى ان يقال ذكر
الفكر على سبيل التمثيل وهو بمنزلة من غير احتياج الى سبب نعم يبقى قضايا قياساتها معها
معها فانه ليس بضروري بمعنى الاولى ولا يبعد ان يقال قضايا قياساتها معها ضروري غير
اكتسابي فهو داخل في هذا الضروري وليس المراد بالضروري الاولي كما يوهمه بعض العبارات
بقي ان الضروري والاكتسابي لا يختصان بما ثبت بالعقل فلا وجه للتخصيص ويمكن ان يجعل
بيان المتن لما ثبت من العلم بعد استيفاء الاسباب ويكون قوله وما ثبت بالاستدلال بمعنى
ما ثبت بالاستدلال العقلي بان يكون ذكر الاستدلال لا لخصوصه ولا بد على توجيه الشارح
ايضا من جعل ذكر الاستدلال خارجا مخرج التمثيل او الورود القصور النظر وجعل المعنى منكرا
لجريان الكسب في التصور بعيد عن الاعتبار قوله كالعلم بان كل الشيء اعظم من جزئه الكل
مجموع بقرينة الاضافة الى المعرفة فان الافرادي لا يضاف الا الى النكرة ولذا قيل كل الرمان
ماكول صادق بخلاف كل رمان ماكول والشيء عبارة عن نفس الكل وحمله على الجزء يأبى عنه قوله
من جزئه اذ الظاهر منه او من الشيء والحكم لا يتم الا في كل وجزء لهما مقدار ولو جعل المحكوم
به ازيد لعم الكل ولا يخفى تخصيص الكل بما له مقدار اذ ما له مقدار اذا اخذ مع وصف فهو
كل له مقدار وليس اعظم من جزئه وكذلك الجسم على القول بالتركب من الهيولى والصورة
فان الجسم ليس اعظم من الصورة اذ ليس الجسم على القول بالتركب مقدار سوى مقدار
الصورة بل لا بد ان يراد كل ملتئم من اجزاء لكل منها مقدار لكنه يشكل بالجسم على القول

بتركبه من اجزاء لا تتجزى فانه اعظم من جزئه وليس لجزئه مقدار قوله فانه بعد تصور
معنى الكل والجزء الاعظم لا يتوقف على شئ فيه انه يتوقف على تصور الشئ فكيف لا
يتوقف على شئ الا ان يقال المراد بالكل كل الشئ واللام عوض عن المضاف اليه وكذا
اللام في الجزء مع ان المذكور في القضية جزئه وبعد فيه انه لا بد من تصور معنى من وان
القضية لو كانت كلية لا بد من تصور السور والافراد واتصاف الافراد بمفهوم الكل ولو
كانت مهملة لا بد من تصور الافراد والاتصاف لا يقال لا بد من ضمير في المحمول ومن ملا
حظته لانه امر اعتبره النحويون وبمعزل عن اعتبار العقلاء واما حديث انه لا بد من تصور
النسبة ايضا فمشهور وتطاف الجواب عنه مسطور ويغني عن التعرض به ظهوره قوله ومن تعجب
ان جزء الانسان قد يكون اعظم من الكل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء يريد انه قد يتورم الجزء
فيصير اعظم من الكل ولو جعل قوله قد يكون بمعنى قد يصير لكان انسب ولعله اراد القائل ان
الوهم يزاحم العقل في هذا التصديق بالقاء ان جزء الانسان قد يكون اعظم منه فيحتاج
العقل في دفع التصديق به الى تامل زائد على تصور الطرفين لدفع المزاحمة فلا يكون اوليا
والا فكيف يتصور عاقل يزعم هذا واما ان منشأ الزعم عدم التصور معنى الكل والجزء دون
عدم تصور معنى الاعظم ففيه خفاء ولا يتجه انه يكفي عدم تصور واحد منهما ولا يجب عدم
تصور شئ منهما لانه لا يمكن تصور احدهما بدون الاخر على ان لحمل العبارة على عدم تصور
واحد منهما مساغ والظاهر انه اراد المغالطة فان جزء الانسان يكون اعظم من كله في وقت
ما فوضع كله في وقت ما موضع كله في زمان عظم الجزء قوله كما اذا راى نارا فعلم ان لها دخانا
لا معنى لكون الدخان للنار الا كونه معلولا له وليس مدلول النار ذلك بل وجود الدخان بعلاقة
العلية والمعلولية فالصواب فعلم وجود النار وكذا قوله كما اذا راى دخانا فعلم ان له نارا على
ما في بعض النسخ والصحيح نسخة فعلم ان هناك نارا ولا حاجة الى تقييد روية النار بعدم
روية الدخان ولا الى تقييد روية النار بعدم روية الدخان فلا لم يكن هناك علم استدلالي
لان المثال روية النار المنتجة للعلم بالدخان وهذا لا يتصور مع روية الدخان وكذا المثال
روية الدخان المستلزمة للعلم بالنار وهذه لا توجد مع روية النار قوله وهو مباشرة
الاسباب بالاختيار كصرف العقل يراد به جعل العقل متوجها الى ما قصد العلم به فارغا عن
الغير فقوله والنظر في المقدمات ليس عطف تفسير كما توهم بل هو ضم سبب اخر بالاختيار

الى

الى صرف العقل كالاصغاء وتقليب الحدقة وصرف العقل مشترك بين الكل وربما يتوهم ان
تقييد مباشرة الاسباب بقوله بالاختيار تصريح بما علم ضمنا والا فهو لا يكون الا بالاختيار
يرشدك اليه قوله فيما بعد وهو مباشرة الاسباب والاظهر ان التقييد بالاختيار مراد
فيما بعد ترك اعتمادا على معرفته سابقا يقال اراد مباشرة الاسباب في الجملة بالاختيار
فانه يكفي في ذلك وان كان مباشرة البعض بلا اختيار وفيه مخالفة صاحب المواقف حيث اشترط
مباشرة جميع الاسباب بالاختيار ومن ههنا جعل جميع الحسيات ضرورية بخلاف الشارح حيث
جعل الابصار مثلا كسبيا ويمكن ان يكون مبنى الخلاف ان القول بوجود اسباب في الحسيات لا تعرف
متى حصلت وكيف حصلت كما ادعاه صاحب المواقف قول بلا دليل بل اخفى من القول بوجود الحواس
الباطنة فهي بالانكار احق من الحواس الباطنة فالقول بها لا يوافق مسلك المتكلمين على ان
الحكم بان في الحسي امورا لا يعلم متى حصلت وكيف حصلت دون النظري تحكم بقي انه قال صاحب
المواقف ان النظري يلازم الكسبي بالاتفاق وكون النظري اخص انما هو بحسب المفهوم بناء على جواز
طريق اختياري سوى النظر واما بحسب الواقع فلا طريق اختياريا سوى النظر لان الالهام والتعليم
غير اختياريين والتصفية قلما يفي بها طاقة البشر والحس لا يكفي في الحسيات على ما عرفت
فان تم ما ذكره من تحقيق المذهب فلا يتم ما ذكره الشارح وينهدم بالكلية قوله وقد يقال
في مقابلة الاستدلالي يعني لا بخصوصه بل لكونه نظريا اذ الضروري بهذا المعنى مقابل
للنظري لا بخصوص الاستدلالي قوله فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا
يمكن ان يكون مبنى الجعل اكتسابيا انكار امور لا تعرف متى حصلت وكيف حصلت ومبنى جعله
ضروريا الاعتراف بها وان يكون المبنى الانتفاء بالاختيار في بعض الاسباب وعدم التزام
الاختيار في الجميع قوله فظهر ان لا تناقض في كلام صاحب البداية قيل وجه التناقض انه جعل ما
بنظر العقل من قسم الاكتسابي ثم قسمه الى الضروري فجعل بعضه ضروريا فجعل بعض ما بنظر العقل
ضروريا وبعضه ليس ضروريا واستبعد توهم التناقض بان القسم الاكتسابي ما بمباشرة الا
النظر والمنقسم الى الضروري الحاصل بنظر العقل والثاني اعم من الاول ويبعده ايضا انه لما فسر
الضروري في الموضعين بمعنيين لم يبق للتناقض مجال فنقول وجه التناقض تفسير الضروري بمفهوم من
متنافيين يقتضي احدهما سلب الضرورية عن بعضها واوجب الاخر ضروريته ولا دفع له سوى ما
ذكره الشارح من ان للضروري معنيين هذا والتقسيم الحاصر في الضروري والاستدلالي للعلم



بمعنى اليقين لا العلم مطلقا البقاء التصور النظري واسطة الا ان يراد بالابتدال الاستدلالي
ونحوه تامل والمراد باول النظر ما فسره قوله من غير تفكر فلا يخرج عن تفسير الضروري غير الاولي
ولا يقدح في التقسيم قوله والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض قد يراد من الخير
ليخرج الوسوسة ويمكن ان يقال استغنى عنه لان الالقاء من الله تعالى لانه المؤثر في كل شيء فقوله
بطريق الفيض يخرج الوسوسة لانه ليس القاء بطريق الفيض بل القاء الله بمباشرة سبب نشاء
من الشيطان وقيد الالهام بالمفسر لان الالهام بمعنى الاعلام وهو العلم يكون سببا عند اهل
الحق لكنه راجع الى الخبر الصادق قوله حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلثة فيه ان
المحصور سبب العلم لعامة الخلق وهو ليس بسبب كذلك اتفاقا فان اريد نفي السببية مطلقا
لا يصح اذ لا اشتباه فيها ولو اريد نفي السببية لعامة الخلق فلا معنى لتقييده باهل الحق اذ لا
مدعي لعموم سببية والاولى ان يراد نفي سببية مطلقا اذ الكلام في الاسباب الظاهرة العادية
والعلم الالهامي من السبب الحقيقي بلا توسط سبب ظاهري سوى العقل قوله الا انه حاول
التنبيه على ان المراد بالعلم والمعرفة واحد والحد هذا التنبيه بان زاد في مفعوله الباء الذي
يراد في مفعول العلم وفيه قد يخص المعرفة بالعلم المسبوق بالجهل وقد يخص بالثاني من ادراكين
تخلل بينهما جهل قوله الا انه تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له يمكن ان يقال لا مجال
لانكار ان الالهام يكون سببا للادراك انما النزاع في انه هل على العلم الحاصل به وثوق ام لا
فالنزاع يرجع الى انه هل يعرف به صحة المعلوم ومطابقته للواقع او لا فنبه بادراج الصحة
على ان نفي السببية ليس لانه لا يكون سببا للادراك بل لانه لا يكون سببا لمعرفة صحة المدرك
وكان منع جعله سببا انما وقع من ان بعض الانبياء كانوا انبياء بالالهام وعلى هذا ينبغي
نفي سببية الرؤيا للعلم ايضا اذ بعض النبوة كانت بالرؤيا قوله ويصلح الالزام على
الغير اولى او يصلح لان احد التقييدين كاف وكلمة قد في قوله وقد يحصل به العلم للتحقيق
لا للتقليل والا فلا يرد لان الكلام في سبب العلم لعامة الخلق وفي كون التواتر صالحا للالزام
على الغير نظر لان مصداق العلم وللغير ان يقول لم يحصل لي العلم من خبر هذا العدد نعم
شرط عدد ما يصح عنده لا الزام الغير والنقض بخبر الواحد العدل مما لا حاجة اليه لانه سبق
ان العلم لا يشمل الظن والمراد بتقليد المجتهد خبر المجتهد للمقلد المعتقد له فانه يفيده الاعتقاد
الجازم الذي يقبل الزوال وقوله فكانه اراد بالعلم ما لا يشملهما يعني كانه اراد بالعلم صفة

توجب

توجب تمييزا لا يحتمل النقيض لا صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به على عكس ما حقق سابقا في
مقام تعريف العلم وانما قال كان لاحتمال ان يكون العلم عاما وتخصيص الاسباب بالاسباب
المعتد بها فمن قال كلمة كان غير مرضية كانه غفل وقوله والا فلا وجه يريد به فلا وجه بحسب
الظاهر فلا ينافي قوله كان قوله فالعالم تفريع على ثبوت حقائق الاشياء وتحقق العلم بها وكون العقل
بالنظر في الدليل سببا للعلم اذ لو انتفى احدها لم يصح الحكم بحدوث العالم والاستدلال عليه وفي
تعريفه بما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع ابحاث الاول ان المراد بكلمة ما ان كان
شيئا ما فلا يصح استثناء الله تعالى عنه وان كان كل شيء لا يصح في مقام التعريف لان التعريف للمفهوم
لا للافراد فالعبارة الصحيحة ما كان غير الله تعالى الثاني ان المراد بكلمة ما ان كان شيئا ما تناول
الاشخاص ولا يقال لزيد عالم ولو كان المراد الجنس على ما حقق لم يصح استثناء الله تعالى لعدم
دخوله تحت الجنس ويمكن اختيار الشق الاول وحمل قوله من الموجودات على معنى من اجناس الموجودات
فيخرج به الاشخاص لكنه يكفي في التعريف جنس من الموجودات وفي ذكر ما سوى الله تعالى اطالة الثالث
ما قيل ان قوله مما يعلم به الصانع ضايع لا فائدة فيه واجيب عنه بانه زائد على التعريف اشارة الى وجه
التسمية والاحسن ان يقال اسم لاجناس الموجودات لا مطلقا بل هي من حيث انها يعلم بها الصانع
وان يقال هو لاخراج الصفات من غير حاجة الى الابتناء على ان الصفة ليس غير الذات ولاخراج
مجموع الواجب والممكنات من غير حاجة الى التمسك بان الكل ليس غير الجزء ولاخراج جميع الصفات
والممكنات لانها غير الذات لانها ليست بصفات ولو لم يخرج لم يصح ان العالم بجميع اجزائه
محدث وستطلع على ان في اعتباره في مفهوم العالم دخلا في اثبات المحدث وكفى ذلك داعيا الى
ذكره في مفهومه الرابع ان العالم كما يصدق على كل جنس من الموجودات يصدق على جميع الاجناس
من حيث المجموع وهذا الفرد ايضا متعدد على سبيل البدل اذ جميع ما سوى الله تعالى من
الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود والمراد هذا الفرد بقرينة قوله بجميع اجزائه محدث وانما
خص الارادة به ليستغني في الاستدلال عن ابطال التسلسل ويثبت وجود الله تعالى سواء كان
التسلسل باطلا او لا وليرد به على الحكيم قدم بعض العالم قوله يقال عالم الاجسام وعالم
الاعراض نبه على تخصيص العالم بالاجناس وعلى تعميمه بحيث يشمل ذوي العلم وغيره دفعا لتوهم
ما يوجه الكشاف من كونه اسما لذوي العلم من الملك والجن والانس لانه لا يتم الاستدلال بالعالم
بهذا المعنى على وجود الواجب ولو قال عالم الاعيان لكان انسب بقوله عالم الاعراض ومن قال

حاصل السؤال تعريف بالاعم بالنظر لما قصده المص

لو قال عالم الجواهر ليشمل الجواهر الفردة ايضا لكان اولى لم يعرف انه لو قال كذلك لخص بالجواهر
الفردة بمقتضى عرفهم على انه لا نظر فائدة لشمول الجواهر الفردة وقوله فيخرج صفات الله تعالى
يعني به عند الاشاعرة لانها غير الذات عند المعتزلة وخروجها موقوف على ذكر قوله من الموجودات
اذ لا وجود للصفات عندهم ومما ينبغي ان ينبه عليه ان خروج الصفات الشخصية من اعتبار الجنس
في التعريف من غير حاجة الى التمسك بانها ليست غير الذات وانما الحاجة لاخراج جنس الصفة **قوله**
من السموات وما فيها والارض وما عليها لم يجمع الارض اتباعا للكلام الله تعالى من جمع السموات وافراد
الارض وما فيها وما عليها تفنن ولم يقصد استيفاء الاجزاء في التفصيل بل فصل البعض وترك البعض
اعتمادا على سهولة تفصيل الباقي فلا يرد انه بقي اعراض السموات والارض ولا يجاب بدخول اعراض
السموات في قوله وما فيها لان في اما ان يكون بمعنى يخص موضوع العرض واما ان يكون بمعنى يخص المكان
والجمع بين المعنيين لا يصح **قوله** اي مخرج من العدم الى الوجود للحدوث تفسيران احدهما الخروج من
العدم الى الوجود وهو بهذا الاعتبار صفة للوجود وثانيهما كون الوجود مسبوقا بالعدم وهو بهذا
الاعتبار صفة الوجود فالانسب بحمل المحدث على العالم حمله على المعنى الاول فلذا اختاره ثم فسر
الاخراج من العدم الى الوجود بانه كان معدوما فوجد اشارة الى ان المقصود من الاخراج من العدم الى الوجود
معنى مجازي والا فالعدم ليس محلا ولا الوجود حتى يخرج منه شيء الى الوجود والى ان لا واسطة بين الوجود
والعدم كما قيل ان زمان الخروج من العدم الى الوجود غير زمان الوجود والعدم فتنبه **قوله** وقدم العناصر
بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة يريد قدمها بصورها الجسمية
بنوعها بمعنى انها لم تخل قط عن صورة جسمية والصورة الجسمية هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف
الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا واما الصور
النوعية فقديمة بجنسها وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لا بد
ان يكون معها واحد منها لكن هذه الصور متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون
جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون
نوع النار حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر اخر بطريق الكون
والفساد ولا امتناع ايضا في استمراره كذلك عندهم ولا في استمرار انواع المركبات في ضمن افرادها
المتعاقبة بلا نهاية واذا عرفت هذا ظهر لك اختلال ما في بعض الحواشي في هذا المقام من ان المشهور ان الصور
النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا لكن يشكل ببقاء صور الاسطقسات

الموجودة

الا ان يقال انه باعتبار عموم المجاز كرماني

الموجودة بالذات في امزجة المواليد القديمة بالنوع فلعل الشارح مال الى هذا او اراد النوع الاضافي
هذا على انه لا اشكال ببقاء الصور المذكورة لان المدعى انه لا امتناع في عدم قدم بعض الصور النوعية
وكذلك لا امتناع في عدم قدم المواليد وفي ثبوت قدم شيء من المواليد بالنوع وعدم بحث وان
ارادة النوع الاضافي انما ينفع لو كان للصور النوعية جنس تحت جنس ومما يتعجب ما قيل انه اراد
الشارح بالقدم بالنوع انها قديمة بسبب عدم خلو المادة عن نوع ولم يعرف انها قديمة
بالشخص بهذا المعنى ايضا **قوله** لانه اي جزء العالم لا العالم اذ ليس العين كما قام بذاته والا لم يكن
زيد عينا ولا العرض ما لم يقم بذاته والا لم يكن العرض الشخصي عرضا وهذا الترديد دليل
الحصر وقوله وكل منهما حادث كبرى لقول المحشي اذ هو اعيان واعراض فنظم الدليل هكذا العالم
منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما حادث ولا يخفى انه غير منتج لتخلف الانتاج في قولنا العالم
منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما جزء للعالم لانه لا ينتج ان العالم جزء للعالم فينبغي ان يؤول
بانه اريد ان كل جزء للعالم اما عين او عرض والعين حادث والعرض حادث ينتج ان كل جزء للعالم حادث
وقوله ان قام بذاته فهو عين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به ولو التزم كونه عينا لاخل في
حصر العين المركب في الجسم وله تتمة سيأتي ويريد بقوله ولم يتعرض له المحشي انه لم يتعرض
البيان لانه لم يتعرض للمبين لان المبين كبرى مطوية فيكون مما يتعرض له وكون المختصر مقصورا
على المسائل يكذبه قوله اذ هو اعيان واعراض الا ان يجعل القصر ادعائيا الحاقا النادر بالمعدوم
والقصر الادعائي يكفي في بيان عدم لياقة التعرض له وقوله دون الدلائل يفيد نفي الحصر على الدلائل
والمقصود نفي التعرض لها **قوله** فالاعيان ما اي ممكن نبه بافراد الممكن على ان التعريف انما هو
للمفهوم لا للافراد فالاعيان جرد عن الافراد ونقل باداة التعريف من الجمعية الى الافراد
جعل ما عبارة عن الممكن ليخرج الواجب اما كون الاعيان قسما من العالم فلا يصلح قرينة على
جعل ما عبارة عن الممكن لان الممكن اعم من العالم لشموله صفات الواجب لذاته دون العالم
فالصحيح جعل ما عبارة عن جزء من العالم بقرينة جعله من اجزاء العالم ولك ان تجعل عبارة
عن المحدث بقرينة سبق ان العالم بجميع اجزائه محدث واياك ان تقول لا حاجة الى التقييد بما في تعريف
لاخراج الواجب عن التعريف لان القيام بذاته بمعنى ذكره على رأي المتكلمين يخرج الواجب
لان القيام بذاته انما يكون بهذا المعنى بعد اسناده الى الممكن او الحادث او جزء العالم ولهذا
قال الشارح ومعنى قيامه بذاته ولم يقل ومعنى القيام بذاته وفيه ما فيه من ان الظاهر من بيان

مال الى هذا اي الى كون صور العناصر باقية في امزجة المواليد الثلثة القديمة فلهذا قال انها قديمة بالنوع ولم يقل بالجنس فرره كمال

جزء ع

لا غير ع

الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة ان يكون الكلام في امر واحد والمعنى الذي بنيه على راى
الفلاسفة معنى القيام المطلق قيل تعريف العين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير
والمشهور انه ليس بعين هذا وفيه ان تحيز هذا المركب بعينه تحيزات اجزائه وبعضها تابع لتحيز خيالي
شئ اخر وبعضه ليس بتابع فتحيز المجموع ليس تابعا ولا غير تابع على ان حق التعريف ان العين
نوع واحد من الممكنة هذا من اجتماع القسمين قوله ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان تحيز
بنفسه اه المشهور التحيز بالذات غيره الشارح الى التحيز بنفسه ومعنى بالذات ان يكون مشارا
اليه بالاشارة الحسية بالذات بانه هنا او هناك لا عدم كون التحيز معلولا لتحيز شئ اخر حتى
يرد تحيز العين الكل فان تحيزه تابع ومعلول لتحيزات الاجزاء كما ان الكل معلول للاجزاء ولعل المتكلمين
خالفوا الفلاسفة في تعريف القيام بالذات ليخرج الصفات القديمة عن العرض تحاشيا عن اطلاق
العرض عليها ولم يحترزوا عن خروج صفات المجردات الحادثة عن تعريف العرض لعدم قولهم بوجود
مجرد حادث واما المتأخرون منهم القائلون بتجرد النفس فيشكل تعريف العين عندهم بعين المجرد
وكذا تعريف العرض يشكل بخروج اعراضه ولم يشكل على الحكماء دخول الصفات القديمة في تعريف
العرض لانهم لا يعترفون بها قوله اى محله الذي يقومه الملائم لتعريف العرض بما تحيزه تابع لتحيز
غيره ان يفسر الموضوع بالمتبوع في التحيز واما قيد الذي يقومه في تعريفهم للموضوع لاخراج
الهيولى عن تعريف الموضوع على راى الحكيم وعلى طريق المتكلمين لا يصح ان يكون لاخراج الهيولى
لانهم لا يعترفون به فهو لاخراج المكان قوله ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه
هو وجوده في الموضوع قد وقع فيما بينهم ان معنى وجود العرض في كذا ان يكون وجوده هو
وجوده في الموضوع وفسر بان معناه عدم تمايز الوجودين في الاشارة الحسية ومعنى عينية
الوجودين العينية في الاشارة الحسية والشارح جعل الاتحاد حقيقيا ورد بانه يصح ان يقال
وجد العرض فقام بالمحل فصحة تخلل الفاء يشهد بالمغايرة وبان امكان ثبوت الشئ في نفسه
غير امكان ثبوته لغيره هذا ويتجه ايضا انه لو كان وجود العرض مجرد القيام بالغير لكان كل امر
اعتباري قام بالغير عرضا واما قوله ولهذا يمتنع الانتقال عنه ففيه ان امتناع الانتقال لانه
قائم بالمحل فلو انتقل فاما ان يقومه المحل الاخر فيلزم تحصيل الحاصل واما ان لا يقومه فلا
يحتاج في وجوده الى محل يقومه ولان تشخصه بالمحل قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز قال بعض
المحققين في شرح الاشارات اعلم ان المكان عند القائلين بالجزء فهو غير الحيز وذلك لان

المكان

المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والا
عتماد عندهم ما يسميه الحكيم ميلا واما الحيز فهو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي
لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند جمهور الحكماء فهما واحد وهو السطح
الباطن من الحاوي للمحوي قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشئ بذاته لم يقل معنى قيامه بذاته
كما قال في تعيين المعنى عند المتكلمين اشارة الى ان معناه عندهم قدر مشترك شامل للواجب
والممكن بخلاف معناه عند المتكلمين فان معنى قيام الواجب بذاته عندهم غير معنى قيام الممكن
بذاته قوله ومعنى قيامه بشئ اخر اختصاصه به اه المراد بصيرورة الاول نعتا صيرورته
نعتا اما بالاشتقاق او التركيب ويرد الصورة فانه يصح ان يصير نعتا بالتركيب فيقال ذو
صورة الا ان يراد بالمجرور بالباء في قوله اختصاصه به المحل المقوم لا الشئ وهو بعيد قوله
وهو اي ما له قيام بذاته من العالم اشار الى ان الضمير راجع الى الاعيان والتذكير نظرا الى
انه مذكر في المعنى واشار فيه الى توجيه اخر للكلمة ما في تعريف الاعيان سوى ما ذكره وهو
(اي بقوله اي ممكن)
جعله عبارة عن جزء من العالم والمراد بالجزء في قوله اما مركب من جزئين الجزء الذي لا يتجزى و
يناقش في قوله وهو الجسم بانه يحتمل العين المركب من مجردين فلا ينحصر في الجسم كما ان غير المركب
يحتمل المجرد فلا ينحصر في الجوهر فكان المناسب وهو كالجسم كما قيل في غير المركب كالجوهر واعتذر
بان اعتراف كثير منهم بوجود المجرد جعل احتمال المجرد قويا مستحقا للالتفات اليه بخلاف المركب
من مجردين فانه احتمال صرف اعلم ان الجسم عند الاشاعرة هو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة
واحدة وعند المعتزلة هو المتالف المنقسم الى الجهات الثلث فقال الجبائي لا بد لذلك القسمة من
ثمانية اجزاء وقال العلاف من ستة وقال صاحب المواقف والحق انه يكفي اربعة اجزاء واما القائل
بانه يكفي ثلثة اجزاء فلم نعثر عليه قوله وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح هذا ايجا لف
قول المواقف النزاع لفظي راجع الى اللغة لا لانه فرق بين اللغة والاصطلاح لان مراده بالاصطلاح
اعم بل لان مراد المواقف ان هذا النزاع من مباحث اللفظ متعلق باللغة ولا دخل له في تحقيق المعاني
التي هي من وظائف العلوم ومراده ان النزاع ليس لفظيا فلا يكون في التحقيق نزاع بل اصطلاحات مختلفة
لا تنافي بينها بل النزاع بعد الاتفاق في ان معنى الجسم في اللغة واحد في ان هذا المعنى ما هو هل هو معنى
لا يوجب الابعاد حتى يتحقق الجسم بجوهرين او معنى يوجب الابعاد وبعد اتفاق جماعة في انه يقتضي
الابعاد هل يقتضي الابعاد من غير اشتراط التقاطع على زوايا قائمة حتى يتصور تحققه بثلثة اجزاء

قول الشارح المقابل وهو قوله استغنائه
عن محل يقومه وهو كاف في الاداء
فليس ببعيد [illegible]

نعم يعني بان اطلعنا على انه قال به الكعبي
ثم المصنف لانه نقله صاحب الصحائف عنه
[illegible]

اى مراد الشارح بقوله
وليس هذا اه

او يشترط التقاطع كذلك وبعد اشتراط التقاطع كذلك هل يمكن ان يتحقق باقل من
ثمانية اجزاء او لا قوله بان يقال لاحد الجسمين اعني المتساويين اذا زيد عليه جزء
واحد انه اجسم من الاخر فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار مجرد زيادة
الجزء ازيد في الجسمية الملازمة ممه لان الوصف بالزيادة في الجسمية انما يكون بعد
تحققها سواء كان امرا حاصلا بمجرد التركيب او مشروطا بعدة اجزاء فانه بعد اشتراط
عدة من الاجزاء وتحققها تحصل لها الجسمية بزيادة جزء بقدر الاجزاء المحتوية على هذا
العدد فزيد الجسمية بزيادة جزء على ان في اطلاق الاجسم في اللغة بزيادة جزء بحثا
لانه ليس قدرا محسوسا معتبرا في نظر ارباب اللغة قوله والكلام في الجسم الذي هو اسم
لا صفة فيه انه لا فائدة في قوله الذي هو اسم لا صفة لانه ليس الجسم الا اسما وفي نظره
بحث لان الجسم ماخوذ من الجسامة والمعاني اللغوية تكون مرعية في الالفاظ المنقولة
فالاحتجاج بان الاكتفاء بمجرد التركيب في الجسمية يناسب الاسم مناسبة تامة دون
غيره فهو ارجح قوله يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا لا يخفى
انه بعد ما فسر الجوهر بالجزء الذي لا يتجزى كان المناسب تفسير الجزء الذي لا يتجزى
وتوضيحه لا تفسيرا اخر للجوهر الا ان يقال نبه على ان تفسير الجوهر بالجزء الذي لا يتجزى
تفسير بالمبهم المحتاج الى التفسير وتطويل للمسافة فالاولى تفسير الجوهر بهذا التفسير
اويقال حمل قول المتن وهو الجزء الذي لا يتجزى على بيان اسم اخر للجوهر والقسمة
الفرضية والوهمية اسمان لامر واحد في الشائع المقابلة للقسمة الخارجية المشار اليها بقوله
لا فعلا المفصلة في محله بالقسمة بالقطع وهي القسمة بالالة النفاذة في المنقسم والقسمة
بالكسر وهي ما يقابلها وقد يفرق بين الوهمية والفرضية بان الوهمية كما اسلفنا ما يفرضه الوهم
جزئيا والفرضية ما يفرضه العقل كليا وكلام الشارح مبني عليه ثم كل من الوهمية والفرضية
اما بمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين
اي متقررين في محلهما لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الابلق او غير قارين اي
غير متقررين في محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيرهما كالمماسين والمحاذاتين وتوهم
البعض ان القسمة الواقعة بحسب اختلاف عرضين من الانفعالية التي توجب انفصالا في
الخارج والحق خلافه ثم الفرض اما بمعنى التقدير فالمراد نفي الفرض المطابق والا فلا يمنع التقدير

شيء

مطلب القسمة الفعلية والوهمية والفرضية

اي احد الطرفين من الجسمين المماسين او المحاذاتين مماس او محاذ دون الطرف الاخر من كل منهما

كما قال صاحب المحاكمات وتبعه السيد السند قدس سره في شرح المواقف

شيء واما بمعنى التجويز كما فسر به في تعريف الكلي والجزئي قوله لم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود
المنع او تنبيها على وروده يقال لا وجه للاحتراز عن ورود المنع ههنا دون قوله وهو
الجسم مع انه يتوجه عليه المنع باحتمال عين مركب من جوهرين مجردين او ماديين مجرد
ويجاب بان هذا المنع اقوى لانه يستند الى ما بينه جمع من العقلاء بخلاف منع قوله وهو
هو الجسم لانه يستند الى مجرد احتمال عقلي ويرد ان قوله كالجوهر ايضا مما يتجه عليه
المنع بانه مما استدل على بطلانه الا ان يقال ابرزه في صورة المثال الذي لا مناقشة فيه للمحصلين
بقي انه لا بد من دعوى الحصر واثباته حتى يتم حدوث العالم بجميع اجزائه ويثبت
المحدث الواجب فلا معنى لترك الدعوى مخافة ورود المنع وان هذا المنع كان متوجها على
حصر العالم في الاعيان والاعراض اذ العين ما تحيزه بنفسه والعرض ما تحيزه تابع لتحيز الغير و
لم يحترز عنه فما الموجب للاحتراز ههنا قوله بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول
والنفوس المجردة فيه انه لا ينافي ثبوت العقول والنفوس المجردة حصر العين الغير المركب في
الجوهر اذ العين هو المتحيز بالاصالة وليست العقول والنفوس متحيزات قوله وعند الفلاسفة
لا وجود للجوهر الفرد بل لا يمكن وجوده اذ في امكان وجوده اختلال وجود ثبوت الهيولى والصورة
وفي قوله واقوى ادلة اثبات الجزء تعريض بالامام الرازي حيث حكم بان اقواها الاستدلال بالحركة
وتفتيق وساحة البيان ههنا عن الكشف عن جلية الحال والسطح مقيد بالاستواء غفل الشارح
عنه وكذا قيد الخط بالمستقيم لانه اللازم وكانه تركه الشارح لان مطلق الخط ينافي الكرة
وكما يلزم من الدليل وجود الخط المستقيم يلزم وجود مطلق الخط ففي اصلح كلام الشارح
بتقييد الخط بالمستقيم مستدلا بانه اللازم من الدليل لم يات الا بالتطويل وقد ترك الشارح
بعضا من هذا الدليل وهو انه لو ماسته باكثر من جزئين لكان فيها سطحا لان التماس بالجزئين
لازم لا محالة فوجود الخط لازم البتة فلا حاجة الى حديث السطح وللقائل ان يمنع امكان ومنع
الكرة الحقيقية على السطح المستوي لانه يستلزم ثبوت الجزء والجزء محال واورد ممنوع ثلثة منع
امكان الكرة الحقيقية ومنع امكان السطح المستوي ومنع وجود موضع التماس ودفعت و
المقام لا يحتمله قوله واشهرها عند المشايخ وجهان فيه مسامحة اذ ليس كل من الوجهين
اشهر الوجوه فاعرفه قوله لو يكن الخردلة اصغر من الجبل ولزم تسلسلات غير متناهية
في كل جسم ولك ان تبطل انقسام العين لا الى نهاية ببرهان التطبيق قوله وذلك انما يتصور في

قوله فاعرفه لعل وجهه ان افعل التفضيل يقتضي ان لا يكون الاشهر الا واحدا

المتناهی وذلك لانه اذا كان غیر متناه اكثر من غیر متناه یبطل عدم تناهیهما برهان التطبیق
وبهذا اندفع ما یقال ان العقل جازم بان جمیع الاعداد اكثر مما بعد العشرة منها وكذلك
معلومات الله اكثر من مقدوراته نعم لو نوقش فی جریان برهان التطبیق فی امثالها لكان له
وجه قوله والكل ضعیف فیه رد لما قاله صاحب المواقف بعض ذلك الحجج وان كان یمكن عنه الجواب
جدلا ففیه للمصنف اقناع وطمانینة باطن ولو جعل اسناد الضعف الى المجموع لكان الرد
ابلغ قوله اما الاول فلانه انما یدل على ثبوت النقطة فان قلت انه كما لا خط فی الكرة لا نقطة
فیها عند الحكیم لان نهایتها سطح واحد غیر متناه والنقطة نهایة الخط قلت كما لا نقطة فیها
لاجزاء لا یتجزی فیها فلما استدل بوضع الكرة على السطح على ثبوت الجزء اتجه المنع بانه لا یلزم
منه الا وجود النقطة القائمة بالكرة لا وجود الجزء فلا توجیه لایراد انه لا نقطة فی الكرة عند
الحكیم ولا حاجة فی دفعه الى ان النقطة یكون نهایة السطح المنحوطی عندهم على انه لا ینفع فی
دفع انه لا نقطة فی الكرة عندهم وقوله وهو لا یستلزم ثبوت الجزء اه رد لاستدلال
المتكلمین على اثبات الجزء بثبوت النقطة من انها اما عین فثبت الجوهر الفرد واما عرض
فلا بد له من محل غیر منقسم فذلك المحل هو الجوهر قوله ولیس فیه اجتماع اجزاء منع لكون
اجتماع اجزاء الجسم لا لذاته بانها متصل واحد فی ذاته غیر قابل للافتراق وانما الافتراق
المحسوس من اغلاط الحس فانه لا افتراق بل بانعدام جسم واحد وحدوث جسمین اخرین قوله
لان الجزء الذی تنازعنا فیه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى علیه دفعا للعجز قلنا ان
امكن افتراقه وهما وفرضا وهذا الامكان لا یوجب الدخول تحت القدرة وبهذا اندفع ان حاصل
الوجه الثانی ان كل ممكن مقدور الله تعالى فله ان یوجد الافتراقات الممكنة ولو غیر متناهیة فحینئذ
كل مفترق واحد جزء لا یتجزی اذ لو امكن تجزیه لم توجد هذه الافتراقات الممكنة هف ولا یجاب
هذا التقریر بما ذكره الشارح هذا كیف وامكان التجزی فرضا ووهما لا ینافی وجود الافتراقات
الممكنة فی نفس الامر ویمكن دفع الوجه الاول بانا لا نم ان الصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء با
لفعل وقلتها بل الكبر كثیرة لان اجزاء الغیر المتناهیة اعظم من الاجزاء الغیر المتناهیة
للصغیر الا ترى ان اجزاء الذراع اعظم من اجزاء نصف الذراع وبان الانقسامات غیر متناهیة
عندهم بمعنى ان العقل لا یقف فی القسمة الى حد لا یكون بعدها قسمة لا ان جمیع الانقسامات
الغیر المتناهیة فیه بالفعل والصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقلتها ودفع

الثانی

بالكرة وهو لا یستلزم وجود الجزء
منه

هذا رد على الخیالی فی قوله قلت تلك القضیة مهملة

ای هذا الكلام المحشی الخیالی الذی اندفع بما ذكره هذا المحشی وقوله كیف اه مربوط بقوله اندفع ولكن المتبد

الثانی بان الانقسامات الغیر المتناهیة عندهم الى اجزاء منقسمة اذ لا یمكن تالیف المنقسم
من غیر المنقسم فلو فرض ایجاد جمیع الانقسامات الممكنة لم یكن الاقسام الا امورا قابلة
للقسمة واما ما اورد على الوجه الثانی من انه یدل على امكان الجزء لا على وجوده والمدعى هو
الوجود فیمكن دفعه بانه اذا امكن الجزء اخرج الهیولى من حیز الوجود الى حیز الامكان فیحكم
بوجود ارجح الممكنین لا محالة قوله واما ادلة النفی ایضا فلا یخلو عن ضعف فیه اشارة الى
ان ادلة النفی اقوى فتفطن وكفاك شاهدا على قوة النفی انه لا یقدر العقل على تعقل ذی حجم
تركب من امور لا حجم شیء منها ونبه على قوله ولهذا مال الامام الرازی فی هذه المسئلة الى التوقف
ان ضعف ادلة الاثبات وعدم خلو ادلة النفی عن ضعف لا یوجب التوقف لان ما قل ضعفه
یترجح ولك ان تقول فی قوله مال تعرض بان التوقف لهذا میل عن الطریق المستقیم قوله فان قیل
هل لهذا الخلاف ثمرة فیه لطافة من وجهین احدهما ما لا یخفى على من له ادنى فطانة وثانیهما ان
ثمرة الخلاف مشتهرة بالضعف وعدم الصلابة فالتعبیر بما فیه ضعف لطیف وفی قوله
قلنا نعم فی اثبات الجوهر الفرد دون قوله فیه نجات التنبیه على ان الثمرة للمتكلمین لا للحكماء و
لا یخفى ان ظلمات الفلاسفة فی اثبات الهیولى القدیمة الابدیة فلو اثبت مادة ثابتة بعدم ویعاد
لم یكن فیه ظلمة فمنع قدمها اهون من اثبات الجزء ونوقش فی ابتنا دوام حركة السموات والارض
على اصل هندسی كما یشهد به بیانهم دوامها قوله ما لا یقوم بذاته بل بغیره فیه خلل لانه بل لایجاب
ما نفی عن المتبوع للتابع والمثبت للتابع تبعیة العرض له فی التحیز والمنفی عن المتبوع لیس تبعیة
العرض لان القیام بذاته لیس معناه التبعیة فی التحیز للذات فتامل قوله او مختصا به اختصاص
الناعت والمنعوت اشارة الى تعریف العرض على مذهب الحكیم ولا یخفى ان تعریف العرض بما لا
یقوم بذاته لا یتم على مذهب الحكیم فانه یصدق على الصورة ولا بد من تقیید الغیر بما یقومه فحمل
التعریف علیه فی هذا المقام من فضول الكلام ولعل من قال معنى القیام بالغیر انه لا یمكن تعقله
بدون المحل اراد به استحالة وجوده بدون المحل كما وقع فی تعریف التواتر قوم لا یتصور تواطؤهم
على الكذب فلا یرد اختصاصه بالاعراض النسبیة قوله قیل هو من تمام التعریف احترازا عن
صفات الله تعالى نبه بقوله قیل على ضعف هذا القول اما لما قیل ان ما فی تعریف العرض عبارة
عن الممكن وكل ممكن محدث فلم یدخل الصفات فی التعریف حتى یخرج بقوله ویحدث اه واما لما یمكن
ان یقال انها لم تدخل الصفات فی التعریف على مذهب المتكلمین لان عدم القیام بذاته عبارة

ای رجح الممكنین الذی تركب من اجزاء لا یتجزی الان وارد الانفصال
انكاره ودعوى عدم الفصل وحدوث منفصلین آخرین
حذف البدیهة هو

لعل وجه التفطن انه قال فی الاول والكل ضعیف وقال ههنا لا یخلو عن ضعف

وهو كون الثمرة بالمعنى البعید الذی هو الاثر المترتب على الفعل الاختیاری لا بمعنى القریب الذی هو الفاكهة

عن التبعية في التحيز ولا على مذهب الحكيم لانه لا وجود للصفات عندهم او انه لا يعم التعريف
على المذهبين لانه لا يصدق التعريف على اعراض المجردات فيخرج عن كونه جامعا على مذهب
الحكيم او انه يكفي لاخراج صفات الله تعالى ويحدث ولا حاجة الى قوله في الاجسام والجواهر
اي قوله ويحدث
او انه حينئذ يكون الاستدلال على حدوث العرض مستدركا فان قلت اذا لم يجعل من تمام
التعريف ويكون التعريف شاملا لاعراض المجردات على مذهب الحكيم ولا يعم هذا الحكم لان
عرض المجردات يكون قديما وليس في الجسم والجوهر قلت يمكن تصحيحه بجعل قوله في الاجسام
والجواهر قيد الحكم وفيه انه يشكل بعد بصفات النفس الناطقة ولا يبعد ان يقال المقصود
منه بيان ان العرض كما يقوم بالجسم يقوم بالجوهر ايضا وبيان ان العرض لا يقوم بالعرض
اورد على من جوز قيام العرض بذاته وحدوثها الا في محل قوله كالالوان قدمها اهتماما بشانه
لانكار القدماء وجودها وجمعها مع الالوان مع انها انسب بالطعوم والروائح لتناسبهما
لفظا وخطا قال صاحب المواقف والحق التوقف في كون بواقي الالوان بالتركيب لا غير لاحتمال
ان يكون من البواقي الوان بسائط من غير تركيب وان يحصل بالتركيب ايضا قوله والاكوان
هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وجه الحصر ان حصول الجوهر في الحيز اما ان
يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر او لا الثاني وهو ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر اخر ان كان
مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز اخر فحركة والاول
وهو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر اخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل
بينه وبين ذلك الاخر جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا بامكان التخلل
دون وقوعه لجواز ان يكون بينهما خلاء اي مكان خال عن المتحيز عند المتكلمين كذا في
شرح المواقف واورد عليه الحصول في الحيز في ان الحدوث فانه خارج عن الحركة والسكون
وان العرض ايضا متحيز لحصوله في الحيز لا يخلو عن الامرين فيلزم التسلسل وقيام العرض
بالعرض وفيه ان حصول العرض في الحيز بالعرض لا بالاصالة فهو ليس بصفة موجودة
حتى يلزم التسلسل وقيام العرض بالعرض ويرد ايضا ان اجتماع الهواء لشيء يلزم
ان يخرج عن تعريف الاجتماع لانه يمكن ان يتخلل بينهما ثالث لجواز تكاثف الهواء بعد
تخلخله ويمكن دفعه بان المراد امكان التخلل من غير تغير احدهما عن حاله او يقال الهواء
المتكاثف لم يبق في حيزه بل صار حيزه بعض حيزه قوله وانواعها تسعة اي اصول انواعها

بقرينة

قوله قيد الحكم لان الجار الواقع بعد الفعل او شبهه او معناه قد يكون قيدا للفعل او شبهه او معناه وقد يكون قيدا للنسبة وقد يكون للاخبار والاثبات و هنا قيد للحكم

والبواقي ما عدا البياض والسواد على القيل الاول وما عداه على القيل الثاني لان هذين القيلين جريا في البواقي بالتركيب والحق التوقف في البواقي بين كونها مركبا او غير مركب كما قال با لتوقف صاحب المواقف

كاتصال الهواء بالحائط ونحوه اذ يمكن ان يتخلل بينهما شيء اخر

ثم معكس تعريف الاجتماع وعدم طرد تعريف الافتراق

بقرينة قوله ويتركب منها انواع لا تحصى والعفوصة يقبض باطن اللسان وظاهره معا
والقابض يقبض ظاهره فقط وهو في عدم الملايمة دون العفوصة وفوق الحموضة و
التفاهة هو طعم اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا تؤثر في
المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة قوله و
انواعها كثيرة وقال الشارح في شرحه للتلخيص لا حصر لانواع الروائح ولا اسماء لها الا
من جهة الموافقة والمخالفة كرايحة طيبة او منتنة او من جهة الاضافة الى محلها كرايحة
المسك او الى ما يقارنها كرايحة الحلاوة قوله والاظهر ان ما عدا الاكوان الاربعة لا تعرض
الا للاجسام اي ما عدا الاكوان من الامور المذكورة كما يتبادر من السياق او مطلقا على ما
هو حق عموم اللفظ فلا يعرض العلم ايضا للماعدا ما قيل هذا ينافي ما في شرح التجريد ان
الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين
هذا ويمكن الجمع بان كلام الشارح في الوقوع وكلام شرح التجريد في الامكان قوله فنقول
الكل حادث اي كل من الاعراض والاجسام والجواهر حادث بجميع اجزائها والا لم يثبت حدوث
العالم بجميع اجزائه او كل جوهر وجسم وعرض حادث والاول اظهر من السابق واللاحق
قوله وبعضها بالدليل وهو ظ بان العدم يمكن معرفة ما يحصل بالدليل بالمشاهدة بان
يعرض بعد الضد تارة اخرى الا انه اراد جعل مشاهدة ضد كافية في معرفة الضدين ولا
يخفى ان ما يعرف حدوثه بالمشاهدة لا يحكم العقل بحدوث جميع افراد انواعه بالمشاهدة
بل لا بد من الاستدلال على حدوث ما لم يشاهد من افراده فبهذا الاعتبار ايضا تم قوله
فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل ويمكن الاستدلال على حدوث الاعراض بامكانه
لاحتياجه الى ذات يقومه به قوله والمستند الى الموجب القديم قديم ليس المقصود اثبات
القدم لان القدم مفروض بل المقصود ان القديم لا ينعدم فينبغي ان يقول والمستند
الى الموجب القديم لا ينعدم فلهذا قيل مراده بالقديم المستمر وهو تكلف ويمكن ان يوجه
كلامه بانه مقدمة ثانية للزوم الاستناد الى القديم بطريق الايجاب فحاصل الاستدلال
ان المستند الى القديم بالقصد حادث فلا يمكن استناد القديم الى القديم بالقصد والمستند
الى الموجب القديم قديم فيلزم الاستناد الى القديم بالايجاب والحكيم يستند الحادث الى
الموجب بناء على توقف وجوده على استعدادات غير متناهية ويبطل المتكلم عدم تناهي

ان لم يقيد الكبرى بجميع اجزائها وهو اما اعراض واما الاعيان وهو قوله واذا تقرر ان العالم اعيان واعراض اه لان التعبير بصيغة الجمع يناسب الكبرى الاول لا الثاني

سلسلة الاستعدادات ببرهان التطبيق والحكيم يمنع جريان برهان التطبيق في
سلسلة لا يجتمع اجزائها وقد يقال يجوز ان ينعدم القديم المستند الى القديم الموجب
لاستناده الى شرط عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث يزول
المستند لزوال شرطه لا لزوال علته ويجاب بان العدم الازلي اما ان يستند بما
لا زوال له فلا يتصور زواله حتى ينعدم القديم واما ان يستند بامور زائلة
غير متناهية اما وجودية او عدمية فيلزم وجود امور غير متناهية لان زوال
كل عدم يتحقق بوجود وفيه ان الامور العدمية لو كانت عدمات الحوادث للزم من
زوال كل عدمي وجود اما لو كانت اعتبارات واضافات فلا يلزم من انتفائها وجود
قوله اما الاعيان لا يخفى ان بعض الاعيان ايضا يعرف حدوثه بالمشاهدة ولو قال
في بيان المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة وما يقابلها لما اتجه عليه ان
الحدوث ولا يخفى انه لم يثبت بما ذكره حدوث كل حركة وسكون اذ لم يثبت ثبوت
حركة وسكون لم نشاهدهما فلذا لم يكتف به واثبت حدوثهما فيما بعد فما ذكره
سابقا لمجرد بيان طريق لمعرفة حدوث بعض الاعراض لا ليثبت به حدوث الاعيان
قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين يعني ارادوا بقولهم الحركة
كونان في آنين في مكانين انها الكون في المكان الثاني بعد الكون في المكان الاول
وارادوا بقولهم السكون كونان في آنين في مكان واحد انه الكون الثاني في المكان
الاول بعد الكون الاول فتسامحوا في جعل الكون السابق الذي هو شرط تحقق
الحركة والسكون جزء منهما ووجه تأويل كلامهم بانه لو كان على ظاهره يلزم ان يكون
الكون الثاني في المكان الاول مع الكون الاول فيه سكون او مع الكون الاول في
المكان الثاني حركة فيكون الكون الواحد جزءا من الحركة والسكون فلا يتميز الحركة عن
السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن في آن سكونه شارعا في الحركة ولا يقول به
احد هذا ومن وجوه التأويل انه يصدق تعريف الحركة على الكون الاول في مكان وكون ثان
في مكان اخر ولا يقال له الحركة ولو كان السكون الكونين في مكان لكان الكون الاول جزءا من
الحركة والسكون ولكان المتحرك من المكان الثاني الى المكان الاول ساكنا لان له كونين في
مكان واحد فمن قال ان قوله وهذا معنى قولهم اه ليس على ما ينبغي لان في الحركة والسكون

اختلافا

منع لتقريب دليل الشارح

كما قال الخيالي

اي بما ذكره الشارح

اختلافا فمنهم من قال هو مجموع الكونين ومنهم من قال كون واحد لم يأت بشيء لان
الشارح يوفق بين الفريقين برد عبارة احدهما الى ما قصد الاخر وبالجملة لا يشمل
التعريف الحركة الوضعية لانه لا كون للمتحرك بها الا في المكان الاول ويرد عليه ان شيئا
من الوجهين لا يوجب الانصراف بيان الحركة عن ظاهره وكانه لذا قيل الحق ان السكون
مجموع الكونين في مكان واحد والحركة كون اول في مكان ثان ومما يجب ان ينبه عليه ان
المراد بكونين في مكان ان اقل السكون ذلك وبالكون الثاني في مكان اول ما يعم الكون
الثالث وانه يلزم ان يكون لجسم في مكان سكونات مع انه لا يصدقه العرف واللغة و
لا يذهب عليك انه سواء كان الحركة والسكون الكونين او الكون الثاني يستلزم عدم
خلو العين عنهما عدم خلوه من الحادث اذ الحركة والسكون يتركبان من الكون الثاني
او هما عينه فهما حادثان او يستلزمان الحادث فلا حاجة هنا الى اثبات حدوثهما بما
اثبته الشارح قوله فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا فيه اشارة الى ان انتفاء كونه ساكنا
اظهر من انتفاء كونه متحركا ووجهه ان السكون هو الكون الثاني وهذا كون اول فليس من
السكون في شيء واما الحركة فهو الكون الاول بعد الكون في حيز اخر وهذا كون اول لكنه ليس
بعد الكون في حيز اخر قوله قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى مدعى هذا الدليل
ان العين لا تخلو عن الحركة والسكون وتجويز ان يخلو عنهما بان يكون في اول زمان الحدوث
لا يوجب تسليمه ولو اريد المدعى في هذا المقام وهو ان الاعيان كلها حادثة او انها لا تخلو
عن الحوادث فتجويز كون عين في اول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه ايضا فالجواب ان يقال
من الراس اما المقدمة الاولى فلان الجسم او الجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز وهو اما المسبوق
بالكون في هذا الحيز او مسبوق بالكون في حيز اخر او غير مسبوق بكون اخر والكل حادث بلا اخفا
قوله على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيه الاكوان اه لو قيل الاجسام التي تعددت
فيه الاكوان لا تخلو عن الكون في حيز فان كان مسبوقا بكون اخر اه يتجه عليه المنع بانه يجوز
ان لا يكون مسبوقا بكون اخر فلا ينفع تخصيص الكلام الا ان يتكلف ويقال المراد انه لا يخلو
عن الكون الثاني في حيز فيصح قوله فان كان مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن
وان لم يكن مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز بل في حيز اخر فمتحرك لكن بعد يتجه انه لا يثبت به
انه لا يخلو ذلك العين عن الحركة والسكون لان ذلك العين ايضا في ان الحدوث يخلو عن

اي وجه عدم كونه متحركا كما لا يكون ساكنا

اي ان الحدوث

يعني العالم بجميع اجزائه حادث لانه اعيان واعراض

الحركة والسكون نعم يثبت ان لهذا العين حركة او سكون وهو كاف فى انه لا يخلوا عن الحوادث
ولنا ان نقول لو تم ان العين لا يخلو عن الحركة والسكون لكان قديما لانه يستدعى ان لا
يكون له كون اول ولا يكون لكونه اول والا لخلا فى اول كونه عن الحركة والسكون لا يقال ان
تخصيص الكلام بالاجسام المذكورة يفوت اثبات حدوث جميع الاعيان لانا نقول مالم يتعدد
فيه الاكوان مستغن عن البيان والاولى ان يقال على ان الكلام فى الاجسام والجواهر التى
تعددت فيها الاكوان والتوجيه يقتضى تقديم الجواب الثانى لان فى الاول تسليم المنع ودعوى
عدم القصد وفى الثانى دفع المنع ففى تاخير الجواب الثانى دفع المنع بعد ايهام القبول قوله واما
حدوثهما فلانهما من الاعراض وهى غير باقية الاولى وقد ثبت حدوثها وما ذكره من عدم
بقائها فانما هو على مذهب الاشعرى قوله يقتضى المسبوقية اى الزمانية بالغير وهو الحال الاولى
وكون الحركة على التقضى يستلزم عدمها المنافى لقدمها وكون السكون جائز الزوال ينافى القدم
الموجب لامتناع الزوال وفيه بحث لان الامكان الذاتى لا ينافى القدم وقوله وقد عرفت انما يجوز عدم
يمتنع قدمه فيه انما عرف ان العدم ينافى القدم لا منافاة امكانه اياه قوله وانه يمكن وجود ممكن يقوم
بذاته الواو حالية فتفطن ولا تحج عن الطريق السوى وقد قال بالنفوس المجردة بعض المتكلمين
ايضا كالغزالى وانما جعل المدعى حدوث ما ثبت وجوده لان ما لم يثبت وجوده وان كان لا يصلح
دليلا لكن لا بد من دعوى حدوثه على تقدير تحققه والا فلا يثبت ان المحدث للعالم هو الله
لجواز ان يكون القديم الآخر الا ان يقال هنا لا يثبت الا احتياج العالم الى القديم وانه لا بد من
قديم يستند اليه الحوادث واما انه الواجب لذاته وواحد الى غير ذلك فله بحث آخر فلا يطلب
من هنا فان تم بطلان تعدد القدماء او بطلان تعدد الصانع تم والا فلا قوله لان حدوث الاعيان
يستدعى حدوث الاعراض اى حدوث الاعيان التى يثبت يكفى فى حدوث اعراضها الثابتة واما العرض
اعيان لم يثبت فخارج عما نحن فيه لان كلامنا فيما ثبت وجوده والمراد حدوث جميع الاعراض اذ بحدوث
الحركة والسكون يثبت حدوث الاعيان وبحدوث الاعيان يثبت حدوث كل عرض فلا دور ولا
حاجة الى حمل قوله حدوث الاعراض على حدوث باقى الاعراض قوله الثالث ان الازل ليس عبارة عن
حالة مخصوصة اه المراد بالحالة المخصوصة الوقت المخصوص وقوله بل هو عبارة عن عدم
الاولية او عن استمرار الوجود اشارة الى تعريفى الازل وهما زمان لا اول له او زمان غير متناه
فى جانب الماضى وتقرير الاعتراض يمكن بوجهين احدهما منع لزوم ثبوت الحادث بل اللازم ليس

الا

لا يصلح دليلا على وجود الصانع
وفيه بحث لانه لما لم يثبت
وجوده لم

قوله الواو حالية هذا بناء على نسختها لما
النسخ التى وقعت فيها كلمة يمتنع
بدل يمكن فلا شبهة فى
كون الواو عاطفة
تفطن ولا تعدل
عن الحق
والى
الدين

والامام الراغب الاصفهانى والحليمى
والمحققين من الصوفية

قبل وجود الله تعالى حاشا ثم حاشا

من صفاته الكمالية كالعلم والحى
والقادر كما سيجيء آنفا

الاحوادث غير متناهية يثبت للعين الازلى واحد منها فى كل زمان ولا بد فيه جواب
الشارح وثانيهما منع بطلان التالى بسند قدم الحادث بالنوع قوله والجواب
انه لا وجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات فيه
ان كل جزئى حادث بناء على ان لوجوده بداية واما المطلق فلا بداية لوجوده اذ لا بداية للجزئيات
لعدم تناهيها وما يقال ان هذا الجواب مبنى على ابطال عدم تناهى الجزئيات الموجودة ببرهان
التطبيق فلا يتحمله سياق الكلام نعم يمكن ان يبطل القدم بالنوع به واعلم انه لو كان
برهان التطبيق جاريا فى الامور المتعاقبة لبطل الازل به وما يقال ان المطلق حادث بحدوث
كل جزئى ولا بداية لوجوده باعتبار جميع الجزئيات فهو قديم وحادث ولا استحالة فى اتصاف
المطلق بالمتقابلات ففيه انه لا بداية لوجود المطلق فكيف يكون حادثا بحدوث جزئى لوجوده
بداية ونقض هذا الجواب بنعيم الجنان فانه غير متناه مع تناهى كل نعيم واجيب بان معنى عدم
تناهى نعيم الجنان انه لا ينتهى الى حد وليس شىء لان كل نعيم لا يتصف بعدم التناهى بهذا المعنى
ايضا وللنقض مواد غير متناهية اذ الطبيعة يتصف بكثير من الامور المتقابلة ولا يتصف
جزئى من جزئياتها به ولا يذهب عليك منافاة القدم للعدم انما يتم فى القديم بالشخص
واما فى القديم بالنوع فلا يمتنع ان ينتهى افراده فى الابد قوله الرابع لو كان كل جسم فى حيز
لزم عدم تناهى الاجسام وبرهان التطبيق يبطله والاشتباه لا يختص بتحيز الجسم بل يلزم
تحيز الجوهر ايضا فذكر الاجسام ههنا على التمثيل وكذا فى تعريف الحيز بناء على هذا الـ
التفسير للحيز اذ الجوهر لا سطح له حتى يكون له حيز ولو سلم يلزم عدم تناهى الجواهر
وذكر الجسم فى تعريف الحيز عند المتكلمين قاصر والصحيح ما يشغله الجسم او الجوهر القول
بان ذكر الجسم فى التعريف لان الكلام فى حيزه ففيه ان البحث لا يختص بالاجسام وايضا قوله و
ينفذ فيه ابعاده يوجب خروج حيز جسم مركب من جزئين لانه لا ينفذ فيه ابعاد لانه لا بعد له و
لا يخفى ان ترتيب الايرادات يستدعى جعل هذا الايراد ثالثا وجعل الايراد الثالث رابعا قوله
ولما ثبت ان العالم محدث اه تنبيه على وجه جعل المحدث للعالم موضوع الحكم والاحق بكونه
محكوما عليه هو الله الموصوف بما ذكره ومحصوله انه علم مما سبق الذات بعنوان المحدث
للعالم والمجهول عينه فاللائق ان يحمل على المحدث ما يعينه وفى قوله ضرورة امتناع ترجح
احد طرفى الممكن اه نظر لان الامتناع ليس ضروريا بل يتوقف على اقامة البرهان على ان احد

قوله وما يقال اه هذا رد للمحشى
الخيالى وكذا قوله وما يقال
ان المطلق اه

كاتصاف الشىء من الاجناس
بالبياض والسواد

ط في الممكن يمتنع ان يكون اولى **قوله** والمحدث للعالم هو الله تعالى لم يقل والمحدث له مع ان
المقام مقام الضمير لان الكلام فيما سبق في العالم باعتبار ما ثبت من اجزائه وفي العالم مطلقا
وذكر صيغة الفصل بين العلم والمبتداء لا يتضح وجهه لانه للفصل بين كون الخبر خبرا وبين
كونه نعتا والعلم لا يصلح لكونه نعتا ولعله لذلك فسر الشارح اسمه تعالى بالمفهومات
الكلية القابلة لان يوصف بها وانما ادرج الذات لانه ربما يطلق واجب الوجود على صفاته
تعالى ووصف واجب الوجود بالذي يكون وجوده من ذاته تنبيها على زيادة وجوده كما هو
المذهب وقوله ولا يحتاج اما بمعنى انه لا يحتاج وجوده الى شيء بان يرجع ضمير يحتاج الى وجوده
ولا يحتاج الى تقييد شيء بغير ذاته لان المراد بالشيء الموجود واحتياج وجوده الى ماهيته
الموجودة بهذا الوجود لا الى موجود فتفطن ولو جعل ضمير يحتاج الى الذات فالمراد سلب الحاجة
في الوجود وصفاته الموجودة فتنبه واعلم ان المراد بالذات الاول التشخص وبالذات الثاني
المهية فان وجوده تعالى من مهيته لا من تشخصه ولذا لم يكتف بضمير الذات وفي وصفه
بواجب الوجود رد للملاحدة المخالفين في وجوده تعالى قال في شرح المقاصد خالفت
الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى انه لا صانع للعالم ولا بمعنى انه ليس بموجود ولا معدوم بل
واسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والكثرة والوحدة والوجوب
والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشيء منها فلا يقال له موجود ولا معدوم ولا واحد ولا
واجب مبالغة في التنزيه ولا اخفاء في انه هذيان بين البطلان هذا اقول كانهم قصدوا
بذلك ان مبدء الكل هو المهية العارية في حد ذاتها عن جميع الصفات مبدء للكل **قوله**
اذ لو كان جائز الوجود الدليل على تقدير تمامه لا يثبت الدعوى لانه لا يثبت كون وجوده
من ذاته اذ جاز ان يكون وجوده عين ذاته فلو قال لا يكون وجوده من غيره لم يرد هذا
ويمكن دفعه بان كون الوجود عين ذاته يقتضي امكانه عند المتكلمين لان العينية ليست
لذاته والا لكان عينا في الممكن فهو لغيره فيكون ممكنا ومحصل الدليل انه لو كان جائز الوجود
لكان داخلا في العالم والتالي بط لانه لو كان داخلا في العالم لم يكن محدثا للعالم والمفروض
خلافه ولانه لا يصلح علما على وجود المبدء وما هو كذلك غير داخل في العالم فقوله مع
علاوة والشايع فيها على بمعنى مع وفيه بحث لانه ان اراد بقوله فلم يصلح محدثا
للعالم انه لم يصلح محدثا لجميع العالم فمسلم لكن التالي ليس خلاف المفروض لان المفروض

كونه

اشارة الى منع الدليل كما سيجيء

والا لزم كون الشيء محدثا لنفسه
صف

كونه محدثا لما ثبت ان العالم فيجوز ان يكون من العالم ولا يكون حادثا ويكون مبدء لما هو حادث منه
وان اراد انه لم يصلح محدثا لما سواه من العالم فالملازمة ممنوعة قيل ان الملازمة ممنوعة لان
صفات الواجب جائز الوجود وليس من العالم ويدفعه ان المراد لو كان الذات جائز الوجود
لكان داخلا في العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انه ما سوى الله مما يعلم به الصانع
بخلاف صفاته لا ما قيل انه لا يضرنا لان فيه تسليما للدعوى واعترافا بوجود الواجب لان المنع
بسند ما هو مسلم عند المستدل دون المانع للالزام لا يوجب تسليم الدعوى وفي قوله اسم
لجميع ما يصلح علما على وجوده بحث لانه ان اراد بالجميع الكل الافرادي فمع انه مغلق يرد انه ليس
اسما للكل الشخصي كما مر وان اراد المتبادر من الجميع فهو واحد من افراد ما يكون العالم اسما له ولان
العالم ما سوى الله تعالى من الموجودات على ما علم فان خص بما يكون علامة يلزم ان لا يكون
المبدء داخلا فيه لكن يصيب الملازمة حينئذ ممنوعة اذ يجوز ان يكون جائز الوجود ولا يكون
داخلا في العالم لعدم كونه علما على وجود مبدئه وما يقال ان الصفات تصلح لان تجعل علما على
وجود الواجب ومن جملة جميع ما يصلح علما على وجود المبدء مع انها لم تدخل في العالم يجذب بان
اذ لا معنى لكون الصفة علما للذات اذ لا يمكن ان يصدق بثبوت الصفة الا بعد التصديق
بثبوت محله فتامل **قوله** وقريب من هذا المشار اليه هو ما قبل العلاوة اذ لا قرب بين العلاوة
وما يقال بل لا مناسبة بينهما فالاقرب وقريب من ذلك والفرق ان هذا استدلال بالحادث
على المحدث وما يقال استدلال من الممكن على الواجب ولا يخفى ان ما يقال اسبق لانه من الحكم السابق
على المتكلم فالظاهر وهذا قريب مما يقال وان ورود ما ذكرنا من البحث على هذا دون ما
يقال يمنع كونه قريبا منه واعلم ان كون محدث او ممكن من جملة الشيء لا يصلح ان يكون
علة له مبني على دعوى ان علة الكل يجب ان يكون علة للكل جزء ويتعلق به ابحاث كثيرة لا
يتحملها المقام **قوله** وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال
التسلسل فيه ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال الدور ايضا كما لا يخفى
فلا وجه لتخصيص النفي بالافتقار الى ابطال التسلسل ويعتذر عن مثله بوجهين احدهما ان
الدور يستلزم التسلسل اذ طرفا الدور يتعدد بالاعتبار لا الى نهاية اذ الموقوف عليه غير
الموقوف فنفس الشيء من حيث انه موقوف غيره من حيث انه موقوف عليه فيترتب نفوس غير متناهية
والمراد بالتسلسل المذكور اعم مما هو لازم الدور وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام

في اثبات بطلان التالي خيالي
خيالي
خبر ان
في اصل الدليل

نعم يمكن منع الملازمة بمجموع الذات والصفة
فانه جائز الوجود مع انه ليس من العالم بل
مجموع الذات والصفة ممكن اي جملة
كان فان المجموع جائز الوجود
وليس من العالم لانه ليس
ما سوى الله لان
المجموع لا ينفك
عن الله

فيه ان جائز الوجود معناه المحتاج
الى الغير وواجب الوجود ما لا يحتاج
اليه يدل عليه قوله ولا يحتاج
الى شيء وكل ما لا يحتاج الى
الغير فهو صالح لان يكون
علما على وجود مبدئه
فالملازمة ثابتة
وسنده ممنوع
ظاهر
الدفع

فالظاهر الخ لكن يترك هذا الظاهر
اشارة الى قوة دليل المتكلم والى
ان دليل الحكيم قريب اليه
في القوة
ولي الدين

بعد توضيحه كما هو حقه فى حواشى شرح المطالع فارجع اليه على ان هذا التسلسل فى الامور
الاعتبارية وليس باطلا وثانيهما ان ذكر التسلسل يذكر الدور لانه اذا ذكر ان معا فاكتفى
بالذكر عن الذكر وبهذا تبين ان قول الشارح بل هو اشارة الى احد ادلة برهان التسلسل
يتضمن الاشارة الى دليل بطلان الدور ايضا فمن قال اعلم انه يمكن ان يستدل بهذا الدليل
على بطلان الدور ايضا بان يقال مجموع التوقفين ممكن فعلته اما نفسه او جزئه وهما باطلان
او خارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور فلم يرد الاعلى تفصيل ما اجمله
الشارح قوله وليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل اورد عليه ان ثبوت
الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة واما الانقطاع فبضم مقدمات اخر وهى ان يقال
ذلك الخارج لابد وان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف السلسلة والا يلزم كون
الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا فظهر ان امر الافتقار بالعكس هذا اقول فرق بين ثبوت
الواجب والصانع والمراد بوجود الصانع وجود الواجب الصانع لكل ممكن بواسطة كان الصنع
او بدونها ولا يثبت بمجرد افتقار الممكنات باسرها الى الصانع ان يكون الصانع لكل ممكن
واجبا لذلك انما يثبت ان صانع جميع الممكنات من حيث الجميع هو الواجب فيجوز ان يكون صانع
كل ممكن ممكنا على وجه التسلسل انما يثبت كون مبدا كل ممكن الواجب بان يجب انتهاء سلسلة
سلسلة الصنع الى الواجب واعلم ان هذا المقام ليس الا مقام اثبات الصانع للممكنات سواء
كان متعددا او واحدا بالاختيار او بالايجاب بواسطة فى البعض او بلا واسطة فى الجميع والكل
من اثبات الوحدة والاختيار ونفى الواسطة مقام وبعض هذه الامور انما يثبت باعتبار انه
الاخلق والاولى بالصانع لا التوقف وجود الممكن عليه قوله وهى لا يجوز ان يكون نفسها ولا
بعضها لاستحالة كون الشىء علة لنفسه هذا يبطل كون العلة نفسها وهو ظ وكونها
بعضها ايضا لانه اذا كان علة للسلسلة كان علة لكل بعض منها لان علة الجميع ليس الا علة
الاجزاء ومنها نفسها وكذا قوله لعلله لانه اذا كان البعض علة لكل بعض كان علة لعلله واذا
كان النفس علة كان علة لكل بعض منها لان علة الجميع علة لكل بعض فيكون السلسلة علة
لنفسها ولعللها التى اجزائها وما يلزم على تقدير كون العلة نفسها او بعضها توارد
العلتين على معلول وبطلان التسلسل لانه اذا كان المجموع او البعض علة لكل بعض ينقطع
السلسلة لا محالة قوله فيكون واجبا فينقطع السلسلة وذلك لان الواجب انما يكون
علة

علة المجموع اذا كان علة لكل جزء فينقطع السلسلة والمشهور فى بيان الانقطاع ان
علة الجميع يجب ان يكون علة لشىء من الاجزاء وذلك الجزء يجب ان لا يكون معلولا لجزء
اخر من السلسلة لامتناع اجتماع العلتين اذ الكلام فى المستقل بالفاعلية هذا ولا
يخفى انه يوجب ذلك الجزء المعلول انقطاع سلسلة الممكنات وهو خلاف المفروض
كما ان الواجب يوجب انقطاع سلسلة العلل ويمكن ابطال التس بانه لو كان التس لاحتاج
السلسلة الى علة والتالى بط لانه لا يجوز ان يكون العلة ولا جزئها ولا خارجها الا ان علة
السلسلة علة لكل جزء وذلك يوجب بطلان السلسلة وتوارد العلتين فان قلت هذا
الدليل منقوض بمجموع الممكنات والواجب فان الجميع محتاج لامكانه الى علة مع ان علته ليس
الا جزءه قلت الجميع من الممكنات يحتاج الى علة هو علة لكل جزء بخلاف الجميع من الواجب والممكن
فانه يحتاج الى علة هو علة للبعض وللقائل ان يمنع وجوب كون علة الكل علة لكل جزء لجواز
ان يكون علة الكل مجموع امور يكون كل منها علة لجزء فيحصل بكل امر جزء من الكل وبمجموع
الامور يحصل الكل قوله ومن مشهور الادلة الظاهر من مشهورات الادلة كما يقتضيه كلمة
من والاضافة الى الادلة وهذا الدليل هو العمدة فى ابطال التس لعدم اختصاصه بالتس من جانب
العلة بخلاف الدليل السابق فقوله وهو ان يفرض من المعلول الاخير قول على سبيل التمثيل بل
يجرى فى كل غير متناه يضبطه الوجود عند المتكلم سواء كان بينها ترتيب طبيعى كالعلل و
المعلولات او وضعى كالابعاد مجتمعة او غير مجتمعة كالدورات الفلكية او لم يكن ترتيب كالنفوس
الناطقة المفارقة وانما قيد بالمفارقة لان المتعلقة بالابدان متناهية لتناهى الابدان اذ
لو لم يتناه لزم عدم تناهى الابعاد واعلم ان الفرض من المعلول الاخير قول على سبيل التمثيل
ايضا من حيث انه لا يجرى فى تطبيق بعدين غير متناهيين وفى ابطال سلسلة لا اول ولا اخر لها
وطريق ابطالها ان يفرض سلسلة من مبداء معين لا الى نهاية فى كل جانب ويطبق على اقل منها
او اكثر بواحد قوله ثم يطبق الجملتين بان يجعل الاول من الجملة الاولى لا يمكن تطبيق واحد واحد
لغاية كثرتها بل يجعل واحد بازاء واحد فى تمام الاحاد بان يجعل المبدء بازاء المبدء فيقع كل
واحد من احاد السلسلتين بازاء واحد لكن ذلك لا ينظر الا فى الامور المترتبة قوله فلا
يرد النقض بمراتب العدد قيل يمكن اتمام النقض بالنسبة الى علمه تعالى الشامل لمراتب الاعداد
الغير المتناهية مفصلة والنسبة الانطباق بين الجملتين وفيه ان علمه تعالى الشامل انما

اى كما تقدم انفا

قوله قيل يمكن الخ قائله المحشى الخيالى ولقد نسب
عبد الحكيم المحشى ما ذكره عصام الدين بقوله
وفيه الخ قوله هو الى المحشى الخيالى حيث قال
فى قوله فتامل نقل عنه وجه التامل ان
علمه الشامل انما يشمل اه ثم قال
عبد الحكيم فان قيل فيلزم الجهل
على الله تعالى قلت الجهل عدم
العلم عما يصح تعلق العلم
به كما ان العجز عدم
تعلق القدرة عما
يصح تعلقها
به انتهى
ولى الدين

يشملها لا يمتنع المعلوم به كما ان قدرته الشاملة ما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم
مفصلة بالمراتب الغير المتناهية ممنوع وبهذا اندفع ما ذكره الامام في المطالب العالية
حيث قال من جملة النقوض الواردة على برهان التطبيق انه سبحانه وتعالى عالم بالشئ
وكل من علم شيئا امكنه ان يعلم كونه عالما فاذا ثبت هذا الامكان وجب ان يكون
حاصلا بالفعل في حق الله تعالى لكونه منزها عن طبيعة القوة والامكان وعلى هذا
التقدير فهو سبحانه تعالى عالم بالشئ وبكونه عالما وهكذا في المرتبة الثانية والثالثة
الى ما لا نهاية له فقد حصلت هناك مراتب غير متناهية وهي مرتبة بالطبع وهي باسرها
موجودة دفعة واحدة فهذا نقض قوى على قولكم التسلسل في الاسباب والمسببات محال ودفع
ما ذكره الامام تارة بان العلوم لكونها اضافات امور اعتبارية وتارة بان علمه تعالى
بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضي **قوله** فان الاولى اكثر من الثانية مع لا تناهيهما فيه
ان الزيادة على ما فرض غير متناه بغير متناه لا يوجب تناهي كل منهما وزيادة المعلومات
بجواز ان تكون بغير متناه فلا نقض بعدم تناهي المعلومات لانه اذا اطبق المقدورات
على المعلومات لا يوجب ذلك تناهي المعلومات انما يوجب لو زادت عليها بمتناه الا ان يقال
المقصود انه يلزم تناهي المقدورات مع انها غير متناهية عندهم والاوجه ان يطبق جملة المعلومات
على جملة منها انقص من الجملة الاولى بمتناه وكذا جملة المقدورات على جملة منها كذلك حتى
يلزم تناهيهما مع انهم ذهبوا الى لا تناهيهما وما ذكره من انه لا يعني ان ما لا نهاية له
يدخل في سياق الوجود انما يظهر في المقدور واما في المعلوم فلا لان المعلومات الغير المتناهية
ليست بموجودات لعدم القول بالوجود الذهني ولو اعتبر عدم التناهي باعتبار العلوم ففيه
ان العلوم اضافات ولو سلم انه صفة حقيقية فلا تعدد في علمه تعالى انما التعدد في اضافاته
الى المعلومات **قوله** يعني ان صانع العالم واحد الانسب يعني ان محدث العالم واحد فان قلت
الواجب يعني ان خالق العالم واحد وكذا في قول المص المحدث للعالم الواجب خالق العالم لان
اسماء الله توقيفية ولم يرد في الشرع اسم المحدث والصانع قلت هذا من اطلاق اللفظ على
اعم من الله لان المقام مقام اثبات الله الجامع لصفات الكمال المذكورة مما لا يشتهي ذكر الصفات
لا يثبت وما لا يثبت لا يكون اطلاق اللفظ في خصوصه والتوقيف في اطلاق اللفظ على خصوصه
ثم قوله الواحد وما بعده يحتمل ان يكون من صفات الله ويحتمل ان يكون من نظائر اخبار المحدث

اي النقص من الجملة الاولى بمتناه

ولقد

ولقد اشار الشارح الى الثاني وقد اصاب لان كلا منهما عقيدة كلامية يستدعي كلاما تاما لافادة
فلا يناسب ان يجعل المجموع حكما واحدا **قوله** ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على
ذات واحدة قيل اشارة الى دفع توهم استدراك بناء على ان الله لكونه جزئيا حقيقيا لا يحتمل غير
الوحدة ووجه الدفع ان المراد الوحدة في صفة الوجوب لا في الذات وهذا الوهم مع دفعه ات في
قل هو الله احد هذا وفيه ان المشركين لم يتوهموا شركة معبوديهم معه تعالى في وجوب الوجود
بل في المعبودية الا ان يقال من يعبد غيره تعالى منزل منزلة من اعتقد وجوب وجود غيره والاولى
بعبده والاولى ان المراد بالوحدة في الاية الوحدة في استحقاق العبادة فان قلت هو الله تعالى واحد
في جميع الصفات فكيف خص الوحدة بوجوب الوجود قلت هذه مسئلة التوحيد بعد اثبات الوجود
والتوحيد ليس الا هذا القدر اما التوحيد فيما عداه فله امكنة اخرى ولذا لم يلتفت ايضا الى حمله على
الوحدة في صفة الاحداث ردا على من اعتقد كون العباد خالقين لافعالهم وعلى من اعتقد كون
العقل العاشر خالق العالم الكون والفساد **قوله** والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع
سمي به لانه مبني على فرض التمانع او لانه يستلزم تمانع الالهين عن الالوهية ولا يخفى ان ذلك
البرهان لا يمنع صدق مفهوم واجب الوجود على اكثر من واحد الا ان يثبت استلزام الوجوب لصفة
الصنع **قوله** المشار اليه بقوله تعالى اه اراد ان المشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع
المشار اليه فجعل الاشارة اليه ايضا مشهورا ووجه الاشارة ما اشار اليه بقوله لا يقال الملازمة
قطعية اه ونبه باسناده الى المشهور على انه غير مرضي لانه يتجه عليه ما ذكره وجعله مشارا اليه
لان ظاهر النظم لا يطابقه وقوله واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية
توجيه للاية على خلاف المشهور حفظا لظاهر النظم فلا مخالفة بين جعل الاية اشارة الى البرهان
وبين جعلها حجة اقناعية وقوله وتقريره اي تقرير البرهان المشار اليه ولا يرد ان الملازمة حينئذ
قطعية لما عرفت **قوله** لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والاخر سكونه او بان يريد
احدهما حركة زيد ويريد الاخر عدم ارادته وقوله لان كلا منهما امر ممكن في نفسه اما ان يراد به
امكان الوجود في نفسه وهو صحيح على رأي المتكلمين من ان السكون ضد الحركة واما ان يراد به امكان
الوجود لغيره فيصح مطلقا وان كان السكون امرا عدميا وقوله اذ لا تضاد بين الارادتين يريد به
بين تعلقي الارادتين فانهما يصح ان يجتمعا في مراد وخص التضاد بالنفي لان التعلق مفهوم ثبوتي
فلو تنافى التعلقات لكانا متضادين فمن قال اي لا تدافع بين تعلقيهما ولم يرد بالتضاد معناه

الاصطلاحي لان الضدين يجوز ان يحصلا في محلين فلا حاجة الى نفيه وايضا المانع من الاجتماع لا
ينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه لم يتدبر قوله او لا فيلزم عجز احدهما عجز احدهما لازم على كلا
شق الترديد لانه اذا تحقق مراد كل منهما لزم عجز كل منهما لان ارادة شيء يستلزم ارادة
عدم ضده فيتحقق مراد كل بنفي مراد الاخر اعني عدم الضد وبهذا عرفت ان الاولى ما سيأتي
مما يقال وان التفصيل ليس كالاجمال واعلم ان العجز عن نفي الكمال عن ذاته كمال بل لا
يسمى في العرف عجزا والعجز عن ممكن لا اقتضاء تعلق ارادة الغير بذلك الممكن نقصان لان الكمال
ان يتحقق مراده بغلبته على الغير ودفعه مقتضى ارادة الغير اما بنفيه او نفي ارادته وبهذا
اندفع منع لزوم العجز لان حركة زيد اذا صار مراد الواجب يستحيل سكونه فلا يدخل تحت القدرة
فكذا عدم تحقق مراده بتحقق ارادة غيره عدمه ليس عجزا ونقصانا لانه بارادة الغير عدمه
استحال مراده فلم يبق مقدورا لان الممكن الداخل تحت القدرة اذا خرج عن القدرة بسبب
معاوقة الغير يسمى عجزا بخلاف ما اذا امتنع لارادته ضده لان ذلك العجز ليس نقصا بل لا
يسمى هذا عجزا وبهذا اندفع ايضا النقض بصفاته تعالى فانها ممكنة ومقتضاة للذات والا
لكانت حادثة فلو اراد عدمها لكونه ممكنا مقدورا فان تحقق العدم والوجود اجتمع النقيضان
وان لم يتحقق واحد منهما لزم العجز او تخلف المعلول عن علته التامة لان هنا مقاومة الذات
للذات لا مقاومة الغير له على ان كون المذكور نقصا غير واضح لان الجاري في الصفات ليس
بعينه الدليل المذكور بل هو احد شقي الترديد فيه العجز او تخلف المعلول عن علته التامة
بخلاف الدليل المذكور فان احد شقي الترديد فيه العجز فقط ثم انه يمكن اقامة برهان التمانع
باجتماع ارادتهما على حركة زيد فان وجدت بارادتهما يلزم اجتماع فاعلين مستقلين
على معلول واحد وان وجد باحدى الارادتين لزم عجز الاخر ثم اعلم ان الاله الجامع ما سواه
لو لم يكن واجبا والانفراد للممكنات واستحقاق الالوهية للممكنات بان يكون الاله
قادرا على الممكنات قدرة تامة ولا يمكن تأبي الممكن عليه واما ان قادرية واجب اخر فلا
يوجب نقصا في ان يكون الها للممكنات فتوحيد الواجب مما لا يوجبه امر قطعي انما توجبه
اعتبار الاخلق والاولى وخبر المخبر الصادق المصدوق بالمعجزة والله تعالى اعلم ونسأله
الطريق الاقوم قوله لما فيه من شائبة الاحتياج لانه يوجب احتياجه في ايجاد الممكنات الى
موافقة الغير وعدم مخالفته والاحتياج ينافي الالوهية وفيه بحث لان المنافي لها

وان التفصيل اه يعني ان الاجمال الذي هو عبارة
عما يقال ان احدهما اه اولى مما ذكره الشارح
من التفصيل ولو قال وبهذا
عرفت ان الاجمال اولى
من التفصيل لكان
اخصر [illegible]

وبهذا اندفع اه هذا رد على المحشي الخيالي
وكذا قوله وبهذا اندفع ايضا
[illegible]

احتياجها

احتياجها في الوجود والصفات الذاتية واما مطلقا فلا قوله فالتعدد مستلزم لامكان التمانع
المستلزم للمحال قوله المستلزم للمحال اما صفة للتمانع او الامكان فيكون محالا اورد عليه
ان عدم المعلول الاول للواجب مستلزم للمحال وهو عدم الواجب وليس بمحال بل امر ممكن و
يدفعه ان عدم المعلول نظرا الى ذات المعلول لا يستلزم عدم الواجب بل يستلزم باعتبار ان
وجوده مقتضى الواجب ودعوى ان المستلزم للمحال محال معناه ان المستلزم في ذاته للمحال محال
قوله واعلم ان قوله تعالى هذه اشارة الى ان جعل الاية اشارة الى برهان التمانع غير مرضي وهذا
مما اخذه من الكشاف حيث قال وفيه دلالة على امرين احدهما وجوب ان لا يكون مدبرهما الا واحدا
والثاني ان لا يكون ذلك الواحد الا اياه وحده لقوله الا الله فان قلت لم وجب الامر قلت لعلمنا بان
الرعية تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف واما طريقة التمانع
فللمتكلمين فيها تجادل وطراد هذا كلامه وللاية احتمال اخر ارجو ان يكون صوابا والمهدى به مهديا
مثابا وهو انها لبيان فساد الشرك وصلاح التوحيد بانه لو كان في السموات والارض الهة كما في
الارض لفسد السماء والارض لشؤم الشرك وانما بقي السموات والارض ببركة خلو السموات
عن الشرك قوله والملازمة عادية فان قلت العاديات يقينيات كالعلم بوجود الجبل الذي كان
امس فلم جعلت الحجة اقناعية قلت العاديات تفيد اليقين في الشاهد اما في الغائب فافادته تبعا
على الشاهد فلهذا تطرق الاحتمال المنافي لليقين على ان العادة اذا كانت اغلبية لا تفيد اليقين
انما تفيده اذا كانت دائمة قوله ولعلا بعضهم على بعض في سورة المؤمن وما كان معه من
اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلى بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون قال الكشاف
لذهب كل اله بما خلق لانفرد كل واحد من الالهة بخلقه الذي خلقه واستبد به ولرأيت
ملك كل واحد منهما متميزا عن ملك الاخرين ولغلب بعضهم بعضا كما ترون حال ملوك
الدنيا ممالكهم متمايزة وهم متغالبون وحين لم تروا اثرا لتمايز الممالك والتغالب فاعلموا انه
اله واحد بيده ملكوت كل شيء قوله والا فان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما عن هذا النظام
المشاهد اي ان لم يكن الحجة اقناعية فلا يتم لانه ان اريد اه وفسر الفساد بالفعل بالخروج عن
النظام المشاهد دون العدم الطارئ لان التمانع والتغالب في العادة لا يفضي الى الانعدام بالكلية
بل يفضي الى الاختلال فهو المراد بالحجة الاقناعية لكن لاح احتمال شق ثالث مشارك لهذا الشق
في وجه البطلان فلذا لم يتعرض له قوله وان اريد امكان الفساد اه يمكن ارادة امكان الفساد

وهو الفساد المفسر بالفعل
بمعنى العدم الطاري

جواب باختيار الشق الثاني
ودفع محذوره فيكون قوله
تعالى لو كان فيهما اه
برهانا

مع ارادة احدهما الحفظ عنه والاخر مريد الفساد فيلزم عجز الحافظ كما يمكن ارادة امكان
الفساد مع الصلاح لامكان ارادة احدهما الصلاح والاخر الفساد مع انه يجب تحققهما اولا
لم يكونا الهين وقوله فلا دليل على انتفائه منع لبطلان التالى فان قلت المنع طلب الدليل لانفيه
قلت المقام مقام المنع فنفى الدليل مبالغة فى ورود المنع وقوله بل النصوص شاهدة للترقى عن
المبالغة فى قوة المنع بنفى الدليل الى المبالغة فيها بقيام الشواهد على ثبوت الامكان وكفى
دليلا على امكان الفساد امكانهما قوله لا يقال الملازمة قطعية يمكن تقريره ان احدهما انه لو
(اى السموات والارض)
فرض صانعان لامكن بينهما تمانع فى الصنع فلا يتحقق مصنوع ودفعه بان امكان التمانع لا
يستلزم وقوعه حتى يلزم انتفاء المصنوع فيمكن وجود المصنوع لتوافقهما وثانيهما انه
لو فرض صانعان لامكن التمانع بينهما فيكونان عاجزين فلم يتحقق مصنوع ودفعه بمنع لزوم
عجزهما بل يجوز ان يكون العاجز احدهما فلا يكون الا صانع واحد لكن هذا المنع لا يضر لثبوت
المدعى وهو وحدة الصانع لكن البيان فى صحة حمل القران عليه لانه اعلى من ان يشتمل على
دعوى ممنوعة لا يمكن دفع منعه وان لم يكن المنع مضرا قوله على انه يرد منع الملازمة حاصل
العلاوة ان هذا التقرير بعد ما ذكر من ابطال كون الاية حجة قطعية فى غاية السقوط لانه
مع اشتماله على صرف النظم عن الظاهر يتجه عليه ما ذكر بعينه فلا يرد ان ما سبق على العلاوة
منع الملازمة فلا معنى لايراده بعينه فى العلاوة ولا يحتاج الى ان يجاب عنه بان السابق جواب
مبنى على حمل الاستدلال على عدم التكون بالفعل والعلاوة جواب مبنى على حمله على اى معنى
شئت ويتجه ايضا انه اذا استلزم امكان التمانع عدم كون احدهما صانعا فقد ثبت المطلوب فلا
معنى للتوسل بعدم كون احدهما صانعا الى عدم مصنوع ثم التوسل به الى انتفاء التعدد ولقد
علمت بما مضى من امكان اختيار امكان الفساد ان يدفع العلاوة باختيار الشق الثانى قيل يمكن
مع حمل الفساد على عدم التكون ان يقال الملازمة قطعية لانه لو تعدد الواجب لم يمكن العالم
والا لامكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين من التعدد وامكان شئ
من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شئ من الاشياء حتى لا يمكن التمانع وفيه نظر
لان انتفاء امكان العالم لا يستلزم عدمه لجواز كونه واجبا قوله فان قيل مقتضى كلمة لو يريد
ان نظم الاية ليس استدلالا حتى يستقيم ما سبق من انه قطعى او اقناعى فالمباحث السابقة بمعزل
عن التحصيل فح محصل الجواب ان نظم الاية يحتمل الاستدلال وبناء ما سبق عليه وبهذا عرفت

انه

قوله فلا يرد اه هذا رد على المحشى الخيالى حيث ظن بوروده واشتغل بجوابه

قوله ويتجه ايضا اه هذا جواب اخر عن السؤال بقوله لا يقال الملازمة اه
ولى الدين

قوله بما مضى اى فى قوله وان اريد امكان الفساد حيث قال يمكن ارادة امكان الفساد له وانت خبير بان هذا التمكن مما مضى كلام المحشى الخيالى فى الحاشية وحاشيته وتقريره احسن من هذا فليتبع
ولى الدين

انه يمكن حمل الاية على ما يغنيك عن مؤونة تصحيح الاستدلال وقيل محصل السؤال ان الاية لا تدل
الا على انتفاء الالهة فى الازمنة الماضية والمطلوب الانتفاء مطلقا وزيد (خيالى) فى الجواب ان الانتفاء فى
الماضى يثبت الانتفاء مطلقا اذ الحادث لا يصلح الها ولا يخفى عليك انه انحراف عن سواء السبيل
فيثبت ولا يتبع الا الدليل وقوله فلا يفيد الا الدلالة على ان الح الاولى فلا يفيد الا ان وقوله
نعم بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل حيث قابل الاصل بكلمة قد يدل على انه اراد بالاصل
الكثير الراجح فجعل استعمال لو فى الاستدلال ايضا لغويا وقد دل ظاهر كلامه فى شرح التلخيص
على انه استعمال منطقى ورده المحقق الشريف بان القران لم ينزل الا على لغة العرب دون
الاصطلاح بل هذا الاستعمال ايضا من اللغة الا ان الاشيع هو الاول قوله هذا تصريح بما علم
التزاما لم يرد الالتزام الميزانى حتى يناقش فيه وينبغى بيان نكتة له الا ان يقال تركت لظهورها
وهو التحرز عن الغفلة اذ الضمنيات لا وثوق عليها ويحتمل ان يكون الوصف به رد الظن الترادف
اذ لو كان مرادفا للواجب لكان ذكره تكرارا محضا ويمكن ان يقال كفى فائدة لذكره معرفة صحة اطلاق
القديم عليه تعالى ولكن على ذكر منك ينفعك فى كثير مما يوقعك فى ظن الاعادة دون الافادة و
كانه اراد بقوله هذا تصريح بما علم التزاما التنبيه على انك مستغن بعد اقامة البرهان على الوجوب
عن اقامة البرهان على القدم ولا يذهب عليك انه اذا جعل القديم خبرا بعد خبر كما عرفت انه
المرجح وجعل تعريف المسند لقصره على المسند اليه لم يكن تصريحا بما علم ضمنا قوله اذ الواجب لا
يكون الا قديما دليل على دعوى المتن وليس متعلقا بقوله تصريح بما علم التزاما حتى يتجه انه لا يتم
لان الدليل لا يفيد الا اللزوم فى نفس الامر وهو لا يفيد العلم به التزاما وان الواجب كالقديم
من لوازم الله تعالى فلا معنى لجعله من لوازم الواجب دون الذات المشتهر بجميع صفات الكمال
نعم ظهر دليل اخر على انه القديم وهو ان هذا الذات لا يكون الا قديما وثبوت وحدته ايضا
يدل على قدمه والا لكان له صانع فلا يكون صانع العالم واحدا فتامل وقوله اذ لو كان اى
(اى ان لم يكن الله قديما)
الواجب حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غير ضرورة يريد به والتالى باطل والا لم يكن
محدثا لجميع ما سواه ويمكن ان يقال لو كان حادثا لانفك عنه مقتضى ذاته وهو وجوده ولو
كان ما وقع فى كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان نتيجة مجرد كون الواجب قديما لكان
من قبيل توهم فى غاية البعد وهو ظن الاعم والاخص مترادفين نعم لو كان نتيجة ان كل واجب قديم
وكل قديم واجب لكان من قبيل ظن المتساويين مترادفين وما يقال ان الواقع مبنى على اصطلاح
(خيالى)

دليل ثان على قدم البارى

القدماء على جعل المتساويين مترادفين يخرجه عن عدم الاستقامة لكن فيما ذكر من قول
التبصرة دليلا عليه من ان الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مومن مسلم
وبالعكس نحو بين لكل منهما مفهوما مغايرا للاخر نظر لجواز ان يكون صاحب التبصرة ممن
ظن الترادف بين المتساويين **قوله** وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق اي النزاع فيه
فان بعضهم على ان القديم اعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات
القديمة ولا في تعدد القدماء مطلقا وفيه ان تعدد القدماء يوجب وجود موجودات
مستغنية عن الواجب لذاته لان علة الحاجة عند المتكلمين الحدوث وهذا في المعنى قول بتعدد
الذوات القديمة الا ان ينزل من القول بان المحوج هو الحدوث الى القول بان المحوج هو الامكان
وقوله وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة الاولى انما المستحيل وجود الذوات القديمة
او انما المستحيل تعدد الذات القديم فافهم **قوله** تصريح بان الواجب الوجود لذاته
هو الله تعالى وصفاته اقول منشاؤه اما التلبيس خوفا من القول بامكان الصفات
الموجب لحدوثها بناء على اصلهم من ان كل ممكن حادث واما الالتباس اما تحرير الاول
فبان يقال لما كان الواجب لذاته لمعنيين الواجب لحقيقته بان يكون ضرورة وجوده
ناشئة من حقيقته والواجب لموصوفه بان يكون ضرورة وجوده ناشئة من
اقتضاء موصوفه لوجوده واستقلاله بوضع احدهما مكان الاخر من القول بان الصفات
واجبة لذواتها حتى لو سئل انه هل الصفات واجبة لذواتها لم يكن للقائل بان يجيب
عنه بنعم وينظم امر التلبيس واما تحرير الثاني فبان يقال لما كان اقتضاء الواجب وجوده
جعل وجوده واجبا توهم ان اقتضاءه العلم مثلا يقتضي كون العلم واجبا وفرق
بينهما بان اقتضاء الواجب وجوده يوجب غناءه في وجوده عن موجود غيره واقتضاءه
وجود العلم يوجب احتياج العلم الى موجود غيره **قوله** واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو
واجب لذاته في الكلام ايجاز اي استدلوا على وجوب الصفات بانها قديمة وكل ما هو قديم فهو
واجب لذاته واستدلوا على هذه الكبرى بانه لو لم يكن واجبا لذاته **قوله** ثم اعترضوا بان
الصفات لو كانت واجبة لكانت باقية لم يوجبوا من قيام الوجوب بالصفات قيام المعنى
بالمعنى لان الوجوب امر اعتباري بخلاف البقاء فانهم زعموا انه امر موجود حتى اوقعهم في القول
بعدم بقاء الاعراض ولا يخفى ان كلام المعترض لو تم لبطل قدم الصفات ايضا لجريان الدليل في

نفي

لانه يفهم منه ان المستحيل تعدد
القدماء بطريق الجماعة لا الاحاد
وليس كذلك لان التعدد
بطريق الاحاد مستحيل
ايضا

نفي القدم ايضا فان قلت الاعتراض يرد على قدم الصفات ايضا ولا يختص بوجوبها فلم خص
قلت زعم المعترض انها لو لم تكن واجبة لكانت محدثة فورود الاعتراض يختص بتقدير كونها
واجبة **قوله** واجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة بخلاف العرض فانه لو
بقي لكان باقيا ببقاء هو غيره اذ لو كان البقاء عينه لما انفك عنه وقد انفك عنه في زمان حدوثه
ويرد عليه ان صيغة الباقي تقتضي زيادة البقاء كالعالم فانه تقتضي زيادة العلم فالقول بتجويز
كون البقاء نفس الباقي يهدم الاستدلال على زيادة الوجود والعلم باقتضاء اللفظ زيادة مبدء
الاشتقاق **قوله** وهذا الكلام في غاية الصعوبة اي القول بتعدد الواجب لذاته في غاية الصعوبة
فانه مناف للتوحيد الذي هو اصل الايمان بخلاف القول بامكان الصفات لانه ليس في تلك الصعوبة
لانه لا ينافي الا قولهم بان كل ممكن فهو حادث وهذا ليس مما يتوقف عليه الايمان فلا صعوبة فيه
الا اللزوم مخالفتهم فالالتجاء في دفعه الى القول بالوجوب لذاته كالالتجاء من السحاب الى الميزاب
ومن لم يعرف مقصود الكلام قال لا وجه لقوله والقول بامكان الصفات الخ في بيان صعوبة القول
بوجوبها فقال في توجيهه ما شاء وذلك ان يحمل قوله وهذا الكلام في غاية الصعوبة بمعنى ان
الكلام في صفاته تعالى كلام في غاية الصعوبة لانه لا يصح القول بوجوبها ولا القول بامكانها وقوله
فان زعموا انسب بهذا المعنى وكانه جر القائل بتعدد الواجب لذاته توهم ان المستحيل تعدد
الذوات الواجبة لا تعدد الواجب باثبات ذات واجبة وصفات واجبة قياسا على ما قيل في قدم
الصفات وقوله وسياتي لهذا زيادة تحقيق يلحق به ما ذكره في تحقيق ان الصفات ليس عين
الذات ولا غيرها **قوله** الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد اجرى عليه تعالى هذه
الاسماء مع انه يتكفل معرفتها اثبات مبادي هذه الاسماء فيما بعد ولم يكتف به لان الدليل على
ثبوت الصفات اطلاق هذه الاسماء عليه تعالى في لسان الشرع وبداهة انه لا معنى للعالم بدون
العلم وهكذا وقدم الحي مع تاخير الحيوة عن العلم والقدرة في عد الصفات على طبق اثبات الصفات
في كتب الفن حيث اخر فيها اثبات الحيوة عن اثباتهما لدعوى ان الدليل على ثبوتها ثبوت العلم
والقدرة لضرورة ان من يكون عالما قادرا يكون حيا لان العلم والقدرة يتوقفان على الحيوة
ولم يعرف تلك الصفات الستة لان تعريف مباديها فيما بعد يغني عن تعريفها ولم يعكس
مع ان تقدم ذكرها يدعو اليه لان تعريفها لا يغني عن تعريف مباديها لان تعريف المشتق لا
يفيد معرفة مبداه اذ حمل المشتق على المشتق لا يوجب اتحاد مباديهما كما يشهد به حمل الضاحك

اى ومنع عدم جواز خلو الشئ عن الاضداد

مطلب الصفات السلبية



على الحاجات قوله لان بديهة العقل جازمة نوقش فى شهادة العقل بثبوت السمع والبصر للاتقان
فى الفعل ويمكن دفعه بان الافعال المتقنة المتعلقة بالمبصرات واجابة الادعية واظهار الافعال
على طبق طلب الحاجات تدل على السمع والبصر وقوله على ان اضدادها نقائص انما يتم لولم يجز
خلو الشئ عن الاضداد ومنع بان الهواء خال عن الالوان والطعوم كلها وقوله وايضا فقد ورد
الشرع اه لاحكام الدليل المذكور بانه تايد بالسمع فلا يحوم حوله تهمة تلبيس الوهم ولا يرد
على جعل التوحيد مما لا يتوقف عليه الشرع انه لولا التوحيد لم يمكن اثبات الشرع اذ لمنكر
الشرع ان يقول هذا الشرع ليس فى حقى لانه ليس من الهى لانا نقول يثبت المعجزة انه من الهه
وجعل الكلام مما يتوقف عليه الشرع لا يتجه عليه انه كثيرا ما كان ثبوت الشرع بالالهام فلا
يتوقف على الكلام لان ثبوت شرع نبينا عليه السلام بالكلام لانه مستند الى القران قوله
ليس بعرض لما نبه على جواز التصريح بما علم ضمنا مرة لم يلتفت اليه هنا اعتمادا على تنبه ا
السامع والافقد علم انه ليس بعرض ونظايره من وجوب الوجود وقوله لانه لا يقوم بذاته تقديره
والواجب يقوم بذاته دليل من الشكل الثانى ينتج العرض ليس بواجب والمط ان الواجب ليس
بعرض فبعكس النتيجة ليحصل المط ولو قيل لان الواجب يقوم بذاته والعرض لا يقوم بذاته لاسـ
لاستغنى عن العكس ولقد سلك الشارح فى نفى العرضية طريقا بعيدا مع ان هناك طرقا اه
اقصر منها ما ذكره فى شرح المواقف ان العرض يحتاج الى محله والواجب مستغن عن جميع ما
عداه ومنها ان العرض يتبع فى التحيز والواجب ليس بمتحيز فضلا عن ان يكون تابعا فيه الا انه
يخص مذهب المتكلمين ومنها ان العرض من اقسام الممكن ومنها ان محله ان كان واجبا تعدد
الواجب لذاته وان كان حادثا يكون اولى بالحدوث ولا اخفاء فى ان الاولى بنفى العرضية عنه تعالى
لانها اشبه بالاعراض وكانه احتج الى نفى كونه عرضا لايهام اطلاق النور فى الشرع عليه تعالى
عرضيته وكان الاولى ان يقول وليس بصفة لان العرض اخص منها اذ لا يقال الصفات تعالى
اعراض قوله فيكون ممكنا فيكون من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم قوله ولانه يمتنع بقاره
تحرير الدليل الواجب باق والعرض ليس باقيا فالواجب ليس بعرض والدليل على ان العرض ليس
باقيا انه لو كان باقيا لكان البقاء قائما به اذ لا معنى للاسود بلا سواد فيلزم قيام المعنى با
لمعنى وهو محال بما ذكره وقوله وهذا مبنى معناه ان هذا الدليل مبنى على ان اه اما الملازمة
فمبنية على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده واما بطلان التالى فمبنى على ان القيام معناه

التبعية

هذا رد على الخيالى

قوله الا ان يقال اه ويمكن ان يقال المراد بالزمان الثانى غير الاول فيشتمل الثالث مثلا كما قالوا فى المعقول الثانى انه غير المعقول الاول فيشتمل الثالث والرابع مثلا

وقد عرفت بوجود الاذن من الشرع باطلاق الجسم وليس المعنى الا التوقيف فى الاطلاق فتطلق بلا اذن محرره

التبعية فى التحيز كما صرح به وقوله والحق بيان لبطلان مبنى كل من المقدمتين هكذا حقق ولا
تبع من زل فى هذا المقام والمراد بكون بقاء الشئ معنى زائدا على وجوده انه زائد عليه فى الوجود
لا فى مجرد المفهوم والانما ذكره من الحق لا يفيد نفى الزيادة فى المفهوم ولا سبيل الى انكارها فمن
قال هذا مبنى على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده وعلى ان هذا الزائد امر موجود فى نفسه حتى
يكون عرضا وهو ممنوع ايضا لم يزد على الشرح شيئا قوله والحق ان البقاء استمرار الوجود اه
قال الشارح الاصفهانى للطوالع البقاء فى الواجب امتناع العدم وفى الحادث مقارنة وجوده لاكثر
من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل الا بالنسبة الى الزمان الثانى وفى المواقف بقاء
الواجب ليس عبارة عن وجوده فى زمانين هذا فلا يخفى ان تعريف البقاء على ما ذكره الشارح ينتقض
ببقاء الواجب وانه لا يكفى فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثانى بل لا بد من الوجود فى الزمان
الثالث ليتم ما ذكره من مقارنة الوجود لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول الا ان يقال مراده
بالزمان الاول زمان الحدوث وهو ليس زمان الوجود عند المتكلمين فيكفى فى البقاء الزمان الثانى
للوجود قوله وان القيام هو الاختصاص الناعت كما فى اوصاف البارى تعالى يعنى لا تفاوت بين
قيام الصفة وقيام العرض كما يشهد به بديهة العقل وقيام الصفة ليس التبعية فى التحيز بل
الاختصاص الناعت فكذا قيام العرض وبهذا عرف ان من قال يعنى ان تفسير القيام بالتبعية فى
التحيز غير مطرد فى اوصاف البارى وقد يدفع بان التفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام لم يترك
ما لا يعنيه وقوله نحو تمسكهم يريد تمسك الحكماء ولا يخفى ان المتبادر تمسك المتكلمين فالاولى
تمسك الحكماء وقوله اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات ولان السرعة والبطوء قابلان
للاشتداد والضعف فلا يكونان فصلين للحركة لان الفصول لا تقبل الاشتداد والضعف
والنقيض قوله ولا جسم فى المواقف ذهب بعض الجهال الى انه جسم فالكرامية اى موجود واخرون
قائم بنفسه ولا نزاع معهم الا فى التسمية ومأخذه التوقيف ولا توقيف هنا والمجسمة هو جسم
حقيقة فقيل من لحم ودم وقيل هو نور يتلالأ كالسبيكة البيضاء قوله اما عندنا ان كان التحاشى
على اصطلاح المتكلم كما هو الظاهر لا يجرى فيه قوله واما عند الفلاسفة وان كان على مذهب
الحكيم وهو بعيد فلا يصح قوله اما عندنا وحمل قوله ولا جوهر على معنى ولا ما يطلق عليه الجوهر
ليصح مجملا لهذا التفصيل بعيد كل البعد على انه لا يصح مجملا لهذا التفصيل لانه لا تفصيل فى نفى ما
يطلق عليه الجوهر فان وجه نفيه عندنا وعند الفلاسفة متحد فتامل والدليل الثانى على نفى

الجوهرية عندنا انما يتم لو لم يكن جوهر لا يكون جزء جسم ومع ذلك نفي كونه جزء جسم
لابد له من دليل ويمكن البيان بان المراد بجزء الجسم ما يصلح ان يكون جزء الجسم ولا يصلح ان
يكون المبدا ما يصلح ان يكون جزء الجسم والا لزم تكثر الواجب جدا او الترجيح بلا مرجح
وما يقال انه لا يصح ان يكون جزءا لا يتجزى والا لكان في غاية الحقارة يرده ان الصغر انما يوجب
الحقارة لان اثاره حقيرة في جنب اثار العظيم اما لو كان الصغر مع صغره مبدا لجميع العالم كان
غاية في العظم **قوله** واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اسما للموجود لا في موضوع اه يعني
ان المنع عند الفلاسفة باعتبار معنى ومعنى اخر فان له معنيين عندهم يستفاد احدهما
من تفسيرهم اياه بالموجود لا في موضوع مجردا كان او متحيزا والاخر من جعلهم اياه من اقسام
الممكن فان الظاهر من تقسيم الممكن الى الجوهر انه لا يكون من قبيل وضع القيد موضع المقيد ومن
تفسيرهم اياه بالمهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع فقوله لكنهم جعلوه اه استدلال
على المعنى الثاني بامرين فلا يرد انه لا حاجة الى قوله واراد به المهية الممكنة اه على انه يفيد ان الجوهر
اسم لما يزيد وجوده على مهيته فيدل على نفي الجوهرية بوجه اخر لان وجود الواجب عين ذاته
عندهم وليس له مهية ووجود وقوله واما اذا اريد بهما القائم بذاته فيه اشارة الى معنيين
اخرين للجسم والجوهر لا يمتنع ثبوتهما له تعالى والى ان المنع عن وصف الباري بهما من حيث التوقيف
وايهام معنى باطل وايهام الموافقة مع المجسمة والنصارى لكن لا ينبغي الاكتفاء في التبادر على
معنى هو مذهب المتكلمين بل ينبغي ان يقال مع تبادر الفهم الى المتحيز والمركب والممكن ليكون قوله والممكن
اشارة الى مذهب الحكيم **قوله** قلنا بالاجماع اقول كلمة التوحيد شهدت باطلاق الموجود فان قولنا
لا اله الا الله بتقدير لا اله موجود الا الله **قوله** والموجود لازم للواجب لا اختصاص له بالواجب
بعد ثبوت الترادف بين الالفاظ الثلثة فالاولى والموجود لازم لها الا ان يقال المراد بالواجب
مفهومه لا لفظه واذا كان الموجود لازما لمفهوم الواجب كان لازما لمفهوم الثلثة ثم يكفي ان
يقال ان الله يلزمه الواجب والقديم والموجود ويكفي في الاذن اطلاق لفظ الملزوم وقوله وما يلازم
معناه معناه وما يلازم معناه معناه فمعناه فاعل او مفعول تامل تعرف معناه **قوله** وفيه نظر
من وجوه الاول منع الترادف والثاني انه ان اشترط في توهم الترادف المساوات فالقديم اعم
من الواجب وان سلم التساوي فهما اعم من الله وان اكتفي بمجرد التصادق حتى يكون الاعم مرادفا
للاخص فلا وجه لجعل الواجب والقديم مترادفين اذ الواجب والقديم والله مترادفات وعدم

جعل

قوله تامل لعل وجه التامل المعنى المذكور
اذا كان فاعل يلازم يكون كلمة ما عبارة
عن اللفظ فتقول معنى لاجل
المفعولية واذا كان المعنى المذكور
مفعول يلازم يكون فاعله
الضمير الراجع الى كلمة ما
التي هي عبارة عن المعنى
حرره لا يحتاج الى
التقدير [illegible]
فالاولى تقديم
المفعول على
الفاعل
ولي الدين

الى معنى ثان والى معنى ثالث للجسم والى معنى رابع للجوهر
وهما بهذا المعنى وبمعنى سبق من الموجود لا في موضوع
لا يمتنع ثبوتهما له تعالى وان المنع عن وصف الباري
بمعنى ثالث ومعنى رابع للجوهر ومعنى ثالث للجسم
من حيث التوقيف اه نسخ

قوله واما [illegible] قوله اه القول لا يوجد في اكثر النسخ
ولي الدين

واما قوله الى المتركب منه لانه جزء الجسم عند المتكلمين
كما سبق او يقال المتبادر من الجوهر الذي هو قسم
الممكن المتركب لانه اظهر افراده فيكون اشارة الى مذهب
الحكيم لكن لا يخفى ان مذهب الحكيم غني عنه او يكفي
ما ذكرنا من ان المتبادر في اطلاقهم لانه اشهر المصطلح
عليهم عندهم نسخه

للقطع بتغاير المفهومات نسخه

جعل الموجود مرادفا لهما والثالث منع كفاية التوقيف على اطلاق المرادف في اطلاق مرادف
اخر والرابع منع كون الموجود المشعر بزيادة الوجود لازما للواجب والخامس منع كفاية الاذن
في الملزوم في اطلاق اللازم اذ اطلاق الملزوم لا يزيد على افادة ثبوت اللازم والثبوت لا
يكفي في اطلاق اللفظ ولو كان كافيا لم يحتج في اطلاق تلك الالفاظ الى ما ذكر اذ لا شك في ثبوت
القدم والوجوب والوجود للذات فخذ ما نهديه اليك تكن مع اللذات **قوله** ولا مصور اي ذي
صورة اه تفسير المصور بذي صورة يشعر بانه جعله صيغة نسبة كالتامر واللابن لا اسم
مفعول لكن فيه انها لم تعرف غير فاعل وفعال ولا يبعد ان يقال اراد بهذا التفسير التنبيه
على انه ليس المراد نفي تعلق التصوير به لانه لا يتاثر من غيره فلا يفيد نفي الصورة من غير تصوير بل المراد
نفي الصورة فاحفظ ولا تغفل عنه في نظائره ومن الجائز ان تحمل صيغ المفعول باقية على طباعها
ويستفاد منها عموم النفي بواسطة ان هذه الامور لا تثبت للشيء الا باعطاء الفاعل اياها فنفي
الاعطاء نفي لها مطلقا وقوله لان تلك من خواص الاجسام تحصل لها اه دليل على المطلوب ومحصله
ان ثبوت الصورة خاصة الجسم الموقوفة على ثبوت عدة من خواصها فاعرفه ولا تكن كالغافل
قال لا حاجة الى قوله يحصل لها اه وما اعتذر به من ان الخاصة تكون اضافية وحقيقية فقوله
يحصل لها للدلالة على ان الخاصة حقيقية فمن قبيل العذر اشد من الجرم بقي انه لا يصح قوله
لان تلك من خواص الاجسام لانه يحصل للسطح ايضا فينبغي ان يقول لانها من خواص الاجسام
والسطوح الا ان يقال الدليل مبني على مذهب المتكلمين النافين للسطوح ولقيام العرض
بالعرض **قوله** ولا محدود اي ذي حد ونهاية يمكن حمله على نفي التحديد ونفي معرفة كنهه لان
التحديد لا يكون للبسائط **قوله** ولا معدود لا يخفى انه تكرير صريح لقوله الواحد لان الوحدة
نفي الكثرة وقوله اي ذي عدد وكثرة اه تفسير لقوله لا محدود وقوله يعني ليس اه تفسير
لقوله لا محدود ولا معدود على سبيل اللف والنشر المرتب **قوله** ولا متبعض اه نفي التبعض و
التجزي والتركب يؤل الى واحد وكان الداعي الى نفي التبعض والتجزي والتركب ايهام اضافة الشرع
الوجه واليد والرجل واليمين اليه تعالى بهذه الامور وقد يحمل التبعض على الانقسام العقلي
والوهمي والتجزي على الانقسام بالفعل وهذا مراد من قال يعتبر في التجزي الانحلال الى ما منه
التركيب بخلاف التبعض ولك ان تريد بالتبعض كونه مضافا اليه للبعض كبعض الانسان وبا
التجزي كونه ذا اجزاء ولك ان تقول المراد بنفي التبعض نفي اضافة البعض اليه وبنفي التجزي

كفائل نسخ
كخاصيتي

٦٦

نفي اضافة الجزء وبالتركيب نفي اطلاق الكل والمركب فلا تكرار اصلا وكما انه تعالى ليس متركبا من
الامور ليس متركبا مع امر فلو قال ولا متركب لكان افيد وكان الاولى تقديم قوله فما له اجزاء اه
على قوله لما في كل ذلك اه لان تحرير الدعوى سابق على الاستدلال عليها ونفي التناهي بعد نفي
كونه محدودا ومعدودا مستغن عنه قوله اي المجانسة للاشياء يعني المراد بالمائية المجانسة
بعلاقة ان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو وفيه نظر لان ما هو لا يكون سؤالا عن الجنس
بل ما تماما لان الجنس هو تمام المهية المشتركة ولا يجاب به عن السؤال بحسب الخصوصية الا
ان يقال اراد بما هو السؤال عما كما وقع في كتب الميزان في تعريف الجنس بقي ان قوله لان معنى
قولنا بيان لعلاقة قصد المجانسة بالمائية فلا يرتبط به قوله والمجانسة توجب التمايز عن
المجانسات بفصول مقومة لانه لبيان نفي المجانسة ولا يصح حمل قوله لان معنى قولنا على بيان
نفي الوصف بالمائية لانه لا حاجة اليه بعد قوله اي المجانسة فالواضح لان المجانسة ولا يرد
ان مجانسة الواجب لا يقتضي التمايز بفصول مقومة بل يكفي التمايز بفصل مقوم لان المعنى
ان مجانسة الاشياء توجب تمايزها بفصول مقومة فيقتضي مجانسة الواجب تميزه بفصل
مقوم وبهذا التقريب عرفت ان قوله التمايز عن المجانسات ليس على ما ينبغي والصحيح تمايز
المجانسات بفصول مقومة لان التمايز لا يتعدى بعن بل التمييز فلا تغفل في التمييز والاولى ان
يحمل قولهم ولا بالمائية انه لا يسئل عنه بما لانه اما للسؤال عن المهية المشتركة وهو تعالى
منزه عنها نوعية كانت او جنسية او عن الماهية المختصة وهو وان قيل بها في حقه تعالى على
مسلك المتكلمين لكن كنهه تعالى غير معلوم لاحد حتى يتاتى السؤال عنه بما او التمسك بكون
ما هو سؤالا عن الجنس بقول السكاكي لا يناسب ادب المقام لانه ليس جنسا يستدعي فصلا او
ايضا لو يخص السكاكي السؤال بما بالجنس بل جعله للسؤال عن الوصف ايضا فقال يقال في جواب
ما زيد الكريم ونحوه واثبات بطلان التركيب العقلي لا يسعه المقام قوله ولا بالكيفية في شرح المواقف
اتفق العقلاء على انه لا يتصف بشيء من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر او الباطن كالطعوم
اللون والرائحة والالوم مطلقا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن
والخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي واما اللذة
العقلية فنفاها المليون واثبتها الفلاسفة هذا فلا وجه لتخصيص المتن الكيفية بالسلب ولا
وجه لتخصيص الشرح الكيفية بما هو من توابع المزاج والتركيب الا ان يدعي ان اللذة ايضا من توابع

المزاج

فينبغي السؤال عن الشارح ويبقى على المتن خاصة

المزاج والتركيب قوله ولا تمكن في مكان انما ذكر قوله في مكان مع انه يغني عنه ذكر التمكن اذ التمكن لا يكون
الا في مكان تصريحا بعموم النفي ردا على المجسمة النافين عنه كل مكان سوى المكان العلوي او نفيا
لتوهم حمل التمكن على الاقتدار فان نفيه كفر قوله لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد اخر متوهم
او متحقق يسمونه المكان قدم المتوهم لانه مذهب المتكلمين وهو كما يمكن جعله صفة للبعد وهو
الاقرب المشهور يجوز جعله صفة للنفوذ لان النفوذ منقسم الى الموهوم والمحقق كالبعد
وقوله يسمونه المكان اشارة الى تفسير المكان في اثناء تفسير التمكن وههنا بحثان احدهما ان
التعريف يقتضي ان يكون المتمكن هو البعد لانه النافذ مع ان المتمكن هو ما قام به البعد من
الجسم فلا بد من تاويله بان المراد كون الشيء بحيث ينفذ بعده في بعد اخر وهو بعيد من العبارة
جدا ولو قال نفوذ بعد شيء في بعد اخر لكان اقرب الى التاويل فافهم وثانيهما ان التعريف يصدق
على ما ليس تمكنا لا محالة لانه يصدق على نفوذ بعد الجسم في بعد جسم اخر بحيث يماس السطح
الظاهر للنافذ السطح الباطن لما نفذ فيه مع انه ليس تمكنا عند المتكلمين والحكماء الجاعلين
المكان البعد القائم بنفسه ويصدق على نفوذ ابعاد الجسم بكليتها في البعد الموهوم كما هو
عند المتكلمين مع انه ليس تمكنا عند غيرهم وعلى نفوذها بكليتها في البعد المحقق عند القائلين
بوجود الخلاء مع انه ليس تمكنا عند المتكلمين وغيرهم من الحكماء القائلين بان المكان هو السطح و
تحقيق المقام ان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في مكان والمكان اما السطح الباطن للحاوي المماس
بجميعه جميع السطح الظاهر للمحوي ونفوذ البعد حينئذ بمعنى مماسة السطحين بتمامهما واما
البعد المجرد القائم بنفسه ونفوذ المتمكن فيه باعتبار ملاقاة جميع ابعاده لابعاد ذلك البعد
المجرد وذلك بالتداخل واما البعد الموهوم والنفوذ فيه بهذا المعنى فليس للتمكن معنى واحد
بل معان بحسب معاني المكان فلا يصح تعريف واحد لجميع جميع المعاني قوله والبعد عبارة عن امتداد
قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين بالخلاء لا خلاف في مفهوم البعد فانه الامتداد عند الكل
انما الخلاف في وجود الخلاء فالواضح ان يقول والبعد هو الامتداد وهو يقوم بالجسم عند الكل
ويقوم بنفسه ايضا عند القائلين بوجود الخلاء ومن قال تاويله ان البعد امتداد له نوعان
عند القائلين بوجود الخلاء ونوع واحد عند ارباب السطح فقد جعل تعريف البعد بحيث لا يصدق
على شيء من افراده فتامل ثم التعريف لا يصدق الا على البعد المحقق ولو قال عند القائلين بالخلاء
وترك ذكر الوجود لامكن جعله شاملا للبعد الموهوم بان يجعل القول بالخلاء اعم من

القول به محققا او موهوما اعلم ان المكان عند العامة ما يمنع الشيء من النزول فمكان الحيوان
هو الارض عندهم دون الهواء المحيط حتى لو منع جسم صغير جسما كبيرا عن النزول
كان مكانا له وعلى هذا جاز ان يكون المكان انقص عن المتمكن بخلاف المكان بالتفاسير
السابقة فانه لا يجوز ان يزيد او ينقص بل يجب ان يساوي المتمكن ولو حمل نفي التمكن
على هذا المعنى لم يصح ايضا **قوله** قلنا المتمكن اخص من المتحيز فلو نفي التحيز لكان انفع
وقوله لان الحيز يفيد انه لا مخالفة في مفهوم الحيز كما في المكان وليس كذلك لان الحيز
والمكان بمعنى واحد عند من جعل المكان السطح او البعد المجرد المحقق والحيز عند المتكلمين
بمعنى ذكره وكون الحيز اعم من المكان عند المتكلمين حتى لا يجعلوا الجواهر الفرد متمكنا
بل متحيزا لم نجده الا في كلام الشارح (اي الشارح) واما عباراتهم فتفصح عن اتحاد معنى الحيز والمكان
قوله فيلزم قدم الحيز هذا لا يتم على تقدير كون الحيز فراغا موهوما اذ لا قدم لما لا
وجود له وكونه محلا للحوادث باعتبار كونه محلا للتحيز الحوادث وانما جعل التحيز حوادث
لانه اذا كان الازلي متحيزا والحيز حادث يجب ان يكون هناك احياز غير متناهية بتحيز
في كل زمان في حيز فيلزم ان يكون محلا (حادثا) للتحيز انه **قوله** وايضا اما ان يساوي الحيز الى اخره
قيل هذا الترديد لاظهار البطلان على جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة الشيء
على حيزه ونقصانه عنه على جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل مبني على تناهي الابعاد والا
لجاز ان يساوي الحيز الغير المتناهي نعم يلزم التجزي لكن الكلام في لزوم التناهي قلت
على تقدير عدم التناهي جاز ايضا ان ينقص المتمكن عنه (اي عن المكان) ولا يلزم تناهيه لان غير المتناهي
يجوز ان يكون انقص من غير المتناهي انما الممتنع نقصانه بمقدار متناه ثم نقول ملخص
الدليل لزوم التناهي او التجزي وذلك لازم سواء قلنا بعدم تناهي البعد او لا فالمبني
على التناهي تقرير الدليل لا الدليل وفرق بين ابتناء الدليل وابتناء تقريره ولو كان
الدليل مبنيا على تناهي الابعاد يلزم التناهي على تقدير الزيادة ايضا ثم جريان الترديد
في الجوهر الفرد محل نظر اذ المساوات والزيادة والنقصان من خواص الكم ولا كمية للجوهر
الفرد **قوله** واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لما كان فيما بينهم نفي المكان والجهة معا
اشار الى نكتة ترك الجهة وهو ان نفي المكان يستلزمه وفيه بحث لان نفي المكان انما يستلزمه
لو كان الجهة حد المكان او نفسه اما لو كان حد الحيز الاعم من المكان او نفسه فنفي التمكن

للتحيز نسخة

خيال

اعتراض على الخيالي

لا

لا يستلزم نفيه **قوله** ولا يجري عليه زمان اي لا يعين وجوده بزمان فان الجريان على
الشيء يستعمل بمعنى تعينه لم منه قول النحاة المصدر اسم الحدث الجاري على الفعل فان
معنى جريان المصدر على الفعل انك تقول ضربت ضربا او ضربة فتعين به ما قصدت بالفعل
وعدم تعين وجوده تعالى بالزمان لانه لا تعلق له بالزمان وان كان مع الزمان لان المتعلق
بالزمان ما له وجود غير قار متدرج منطبق على اجزاء الزمان او على طرف الزمان وهو الان
والاول يسمى زمانيا والثاني دفعيا ومثل هذا الشيء لا يوجد بدون الزمان بخلاف الامور
الثابتة فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود ففرق بين كان الله ويكون وبين
كان زيد ويكون فان وجوده تعالى ثابت مستمر مع الزمان لا فيه بخلاف وجود زيد فانه في
الزمان ومنطبق عليه لا يوجد بدون هذا الزمان لتعلقه بامور منطبقة عليه وكما ان
الزمان لا يجري عليه تعالى لا يجري على صفاته القديمة وقوله لان الزمان عندنا يعني به
الاشاعرة فانهم قالوا هو متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه فالزمان
غير متعين فربما يكون الشيء زمان الشيء عند احد ويكون الشيء الثاني زمانا للشيء الاول
عند اخر فقد يقال جاء زيد عند مجيء عمرو وجاء عمرو عند مجيء زيد وهو ضعيف لا
يسع المقام بيان ضعفه وانما وقع فيه عدم الفرق بين علامة الوقت والوقت
ووجه قوله وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة مع انهم جعلوه مقدار حركة الفلك
الاعظم انه اراد به مقدار الحركة بالذات ومقدار الحركة بالذات مقدار حركة الفلك
الاعظم فانه يقدر به حركة الفلك الاعظم اولا وبالذات ويقدر به سائر الحركات ثانيا
وبالعرض على ما بين في محله ولك ابقاء المقدار على اطلاقه فانما يقدر به الحركة مطلقا مقدار
حركة الفلك الاعظم فان جميع الحركات يقدر به ثانيا وبالعرض ولم يلتفت الى مذاهب
ثلثة اخرى لكمال ضعفها وهي ان الزمان جوهر مجرد واجب لذاته لا يجوز عليه العدم وانه (اي الحكماء)
الفلك الاعظم وانه حركة الفلك الاعظم واعلم ان قوله لا يجري عليه زمان لا يراد به الا احد
المعنيين مما ذكره الاشاعرة والحكماء اذ لا يجوز ان يراد في اطلاق واحد معنيان والشارح
لم يقصد بما ذكره ان المراد المعنيان بل ان هذه المسئلة متفقة بين الحكماء والاشاعرة ولكن
ان تقول ليس للزمان الا معنى واحد والاختلاف بين الفريقين في تعيينه **قوله** قضاء لحق
الواجب في باب التنزيه الظرف متعلق بالواجب او بالحق والواجب في كل بمعنى وحق التنزيه

او واجبة المبالغة فيه والمشبهة قوم شبهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات
والمجسمة غلاتهم المصرون على التجسيم الصرف واما غير غلاتهم مشبهة الحشوية فقالوا
هو جسم لا كالاجسام من لحم ودم لا كاللحوم وله الاعضاء والجوارح وسائر فرق الضلال
بعد المشبهة احدى وسبعون والعبارة تدل على ان احدا منهم ليس بمصيب في باب التنزيه
والمراد بابلغ وجه الابلغ بالنسبة الى عدم التفصيل والتوضيح لا ابلغ من كل وجه اذ لا وجه
له والمراد بتكرير الالفاظ المترادفة تكرير المتبعض والمتجزي والمحدود والمتناهي و
للتصريح بما علم ضمنا وجه اخر سوى ما ذكر وهو شمول الخطاب لمن لا يتفطن للضمنيات
من العوام فان جمع العقائد لحفظهم ايضا **قوله** لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى
العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه اه قوله بحسب اللغة متعلق بالمعاني الثلثة بقرينة
قوله بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك فان هذا استعمال لغوي ولا يخفى ان كون العرض
بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ممنوع ولو سلم فهو لا يفيد الا عدم اطلاق العرض عليه لا بهذا
المعنى اللغوي والمدعى سلب العرضية عنه تعالى لا منع اطلاق اللفظ وهكذا الكلام
في كون معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره وفي نظيره وقد مر ضعف دلالة قولهم عليه وان
في قوله وان الواجب لو تركب الى اخره تطويل المسافة لان التركب يستلزم النقص والحدوث
سواء اتصف الاجزاء بصفات الكمال او لا على ان عدم اتصاف الاجزاء بصفات الكمال لا
يوجب نقص الكل مع اتصافه بصفات الكمال وقد يقال وجه الضعف انه من تعدد موصوفات
صفات الكمال لا يجب تعدد الواجب وليس بشيء اذ منها الوجوب والقدم الذاتيان وقوله
وايضا يشعر بانه دليل مستقل لباب التنزيه وليس كذلك فانه لا يفيد الا التنزيه من
التصور والتكيف وكما يلزم اجتماع الاضداد يلزم الاشتمال على النقص اذ بعض
الكيفيات نقص كاضداد العلم والقدرة كما صرح به وفي استواء جميع الصور والاشكال
والكيفيات في افادة المدح نظر لانه انما يتضح بعد استقصاء معرفة الصور والاشكال
والكيفيات ودونه خرط القتاد وكذا في عدم دلالة المحدثات عليه لانه انما يتم بعد تتبع
جميع المحدثات وهو متعذر والدخول تحت قدرة الغير ايضا ممنوع لانه يمكن ان يكون
المخصص هو الذات واما منع كونه حادثا بعد الدخول تحت قدرة الغير فمما لا يسمع
لانه مبني على ان كل ممكن حادث فان تم تم وكون مثل العلم والقدرة من صفات كمال يدل

المحدثات

المحدثات على ثبوتها لا يغنيه عن مخصص وكون الاضداد صفات نقصان لا يقتصر على
انتفاء الدلالة على ثبوتها للواجب بل يدل على انتفائها عنه واعلم ان قوله لا دلالة على
ثبوتها له معناه لا دلالة على ثبوتها للمحدثات وقوله للمحدثات خبر لا لصلة الثبوت
والا لبقي لا بلا خبر وقوله لانها تمسكات ضعيفة متعلق بقوله لا على ما ذهب اليه المشايخ
واستلزام ضعفها لعدم الابتناء عليها بين لكن لا يدخل في عدم الابتناء ايمانها عقايد
الطالبين وتوسيعها مجال الطاعنين كما لا يخفى **قوله** واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في
الجهة على التمكن اذ كل ما له جهة فهو متمكن فلا يرد انه لم يكن فيما ذكره نفي الجهة فليس
احتجاج المخالف في التنزيه عما ذكر بالنص الظاهر في الجهة على ان التنزيه عن الجهة لم يصرح
به لاشتمال التنزيه عن التمكن عليه فهو في قوة المذكور وفيه بحث لان ما له جهة يجوز ان يكون
متحيزا لا متمكنا والنص الظاهر في الجوارح تمسك للتبعيض والتجزية والتركيب ايضا والاولى
ان يقال وللتشبيه لان من النصوص ان الله تعالى خلق ادم على صورته **قوله** وبان كل موجودين
فرضا لا بد ان يكون احدهما متصلا بالاخر مماسا له او منفصلا اي بحيث يحل بينهما ثالث و
قوله والله ليس حالا ولا محلا للعالم لا يفي بنفي المماسة حتى يثبت كونه منفصلا الا ان يراد
بالمماسة المماسة بالحالية لكن انتفاءها لا يستلزم الانفصال الا ان يراد الانفصال ببعض
الاجزاء ان هو يكفي في ثبوت التباين في الجهة وقوله لا محلا للعالم يريد به ولا محلا لجزء من العالم
والا فانتفاء الحالية والمحلية بالقياس الى العالم ذو الجلوس لا ينفي كونه متصلا بشيء وقوله فيكون جسما
او جزء جسم يتجه عليه ان مخالف يدعي انه تعالى جزء جسم حتى يكون قوله او جزء جسم
في موقعه وايضا جزء الجسم لا يجب ان يكون جسما حتى يلزم كونه مصورا اذ الصورة من خواص
الاجسام كما سبق ولا ان يكون ذا مقدار حتى يكون متناهيا منا ولا يخفى ان الاستدلال
لا يتوقف على ابطال الاتصال لان كلا من الاتصال والانفصال يقتضي التحيز فيقصر المسافة ان
يقال كل موجودين فرضا لا بد ان يكون احدهما متصلا بالاخر او منفصلا وعلى كل تقدير يجب
ان يكونا متحيزين على ما في المواقف والوهم المحض ما لم يخالطه اصلا العقل والضبع العضد
كلها او وسطها بلحمها او الابط الى نصف العضد من اعلاها كذا في القاموس **قوله** ولا
يشبهه شيء اي لا يماثله فسر المشابهة بالمماثلة ولم يتركها على عمومها فيفيد نفي المجانسة
وهو المشاركة في الجنس ونفي المشاركة في الكيفية لان نفي الماهية افاد نفي المجانسة ونفي

لا ينفي المماسة
اصح

اتحاد الشيئين ويشتركهما اما ان يكون في امر ذاتي او عرضي
فالاول ان كان في النوع يسمى مماثلة وان كان في الجنس يسمى
مجانسة والثاني ان كان في الكيف كاتحاد الانسان والقوس
في السواد يسمى مشابهة او في الكم كما كاتحاد الشيئين
في الطول يسمى مساواة او في المضاف كاتحاد زيد وعمرو في الاخوة
يسمى مناسبة او في الشكل كاتحاد السماء والارض في الكرية يسمى مشاكلة وفي وضع
الاجزاء موازاة كاتحاد الاطراف مطابقة كاتحاد الطبقتين في الاطراف
[illegible]

الكيفية افاد نفي المشاركة في الكيف وباب التنزيه وان كان لا يتحاشى فيه عن التكرار والتصريح
بالمعلوم ضمنا لكن المختار الحمل على ما سلم عنهما وجعل نفي المماثلة بمعنى الاتحاد في الحقيقة
ظاهرة مع ان قدماء المتكلمين ذهبوا الى ان ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الحقيقة لأن
ذلك منهم اشتباه مفهوم الذات والحقيقة بما صدق عليه واستدل عليه في المواقف بانه
لو شاركه غيره في الحقيقة لتميز عنه بالتعين ضرورة الاثنينية فيلزم التركيب ويمكن ان
يستدل عليه بان وجوده مقتضى ذاته فلو اشترك ذاته بينه وبين غيره لتعدد الواجب
وكون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الآخر اي يصلح كل منهما لما يصلح له الآخر كما اورد عليه انه
يقتضي رفع الاثنينية فلا يمكن المماثلة بين شيئين واجيب بان المراد بسد احدهما مسد
الآخر سد احدهما مسد الآخر في الصفات النفسية وهي ما لا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل
امر زائد على الذات كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية ويقابلها الصفة المعنوية
كالحدوث والتحيز فعلى هذا ينبغي ان لا يستدل على نفي المماثلة بهذا المعنى بان علمه وقدرته اجل
واعلى مما في المخلوقات لأن العلم والقدرة ليسا من الصفات النفسانية لانا نحتاج في الوصف
بهما الى تعقل امر زائد على الذات عند اهل السنة لكن الذي يستفاد من كلام الشارح دفع
الايراد بان المراد بسد احدهما مسد الآخر فيما به المماثلة والمساوات فيه من جميع الوجوه **قوله**
في البداية العلم منا موجود اي بلا شبهة بخلاف علمه تعالى فانه اختلف في وجوده وقد
اشار الى تطرق الاشتباه فيه بقوله فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى فتنبه وقوله و
قديما واجب الوجود ذهابا الى ما نقل عن بعض المتأخرين في صفاته تعالى وقوله فلا
يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه مبالغة في نفي المماثلة فكأنه قال فلا يماثل علم الخلق
اصلا فلا يعتد بما يشعر به من ان هذه المماثلة يحصل بوجه من الوجوه ولا يتوقف على
المساوات من جميع الوجوه حتى ينافي ما صرح به من ان المماثلة عندنا انما يثبت بالاشتراك
في جميع الاوصاف ومنهم من قال مقصوده ان بين كلاميه تنافيا والتوفيق بما سيأتي و
يعلم من كلام الشيخ ابي المعين ان ما ذكر من معنى المماثلة معنى لغوي ويفهم من المواقف انه
اصطلاحي فلا يقدح فيه عدم مساعدة اللغة وقوله لان النبي عليه السلام دليل ثان على
فساد قول الاشعرية اذ عدم منع اهل اللغة على ما سبق ايضا دليل عليه والظاهر في قوله والظ
انه لا مخالفة ترك الفاء لان الظاهر هو المخالفة والموافقة هو المال والظ ان المراد نفي

المخالفة



المخالفة بين قول الاشعرية واللغة ويحتمل نفيها بين البداية والتبصرة وبين الشيخ ابي
المعين والاشعرية وبين كلامي البداية ايضا وقوله والا ان لم يكن مراد الاشعري
هذا او لم يحمل كلام البداية على هذا فاشتراك الشيئين اه فلا يرد انه ينبغي تقديم قوله
والا على قوله وعلى هذا ينبغي ان يحمل اه ظنا بانه من تتمة قوله لان مراد الاشعري من غير تعلق
له بحمل كلام البداية ثم في الملازمة نظر لانه لو حمل جميع الاوصاف على الاوصاف النفسية
ايضا يندفع لزوم رفع التعدد **قوله** ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء هذا بظاهره تنزيه علمه
وقدرته عن النقصان فمعنى قوله لان الجهل بالبعض او العجز عن البعض نقص انه نقص في
علمه وقدرته وذلك انه تعالى تنزيها له تعالى عن الجهل في بعض الاشياء والعجز عن البعض
والمراد بالشيء الممكن والا فالممتنع والواجب خارج عن القدرة فمسئلة التنزيه باعتبار
العلم قاصرة لان دائرة العلم اوسع مما ذكره لانه لا يخرج عنه شيء من الاقسام الثلثة ولا
يخفى انه لا يجوز خروج ممكن عن العلم والا لم يكن مقدورا اذ يمتنع فعل المختار بدون العلم
فما قيل يرد على عدم خروج شيء عن العالم انه يجوز ان يكون شيء يمتنع تعلق العلم به فلا
يكون الجهل به نقصا كما ان العجز عن الممتنع ليس بنقص ليس بشيء ورد على عدم خروج ممكن
عن القدرة صفات الواجب فانها لو كانت مقدورة لكانت حادثة وكما لا يخرج عن علمه
وقدرته شيء لا يخرج عن سمعه مسموع ولا عن بصره مبصر وكانه لم يتعرض لانه لا مخالف فيه
وقوله فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير نتيجة للتنزيه واقتباس للآيات الدالة على
عموم العلم وشمول القدرة ولم يقل لا كما زعم قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئا الا
نهم لا يعبأ بهم ومخالفة الفلاسفة في القدرة مطلقا لا في اكثر من واحد لان الظاهر
القدرة فيما بين المتكلمين صفة يصح معها الترك والفعل والحكماء ينكرون صحة الترك
وهو معنى الايجاب وكأنه حمل القدرة على المعنى المتفق بين الحكماء والمتكلمين وهو ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مقدم الشرطية الثانية محال عند الحكماء واقع عند
المتكلمين وقوله لا يعلم بالجزئيات الاولى لا يعلم الجزئيات كما في كثير من النسخ لانه يزاد
الباء بعد العلم المتعدي الى مفعولين لا بعد العلم بمعنى المعرفة الشاملة للتصور والتصديق
والمشهور من الفلاسفة انهم انكروا تعلق علمه تعالى بالجزئيات وحققه المحقق الطوسي
ان مرادهم انه لا يعرفها على الوجه الجزئي بل بمفهومات كلية منحصرة فيها وانما انكر الدهرية

ط
قوله وحققه المحقق الطوسي في شرح الاشارات
وفي رسالة مستقلة ايضا وحققه العلامة الرازي
في المحاكمات وتبعه سيد المحققين في شرح المواقف
وعلي القوشي في شرح التجريد والمحقق الدواني
في شرح العضد وابن خواجه في التهافت
وغيرهم ويدل على هذا التحقيق كلام
ابن سينا في الهيات الشفاء حيث
قال ولا تعزب عن علمه تعالى
مثقال ذرة لكن كفر الامام
الغزالي في التهافت الحكماء
في هذه المسئلة وتبعه
الشيخ محي الدين العربي
في الفتوحات المكية
واقول ان التكفير
انما هو على ظاهر
كلام الحكماء
المشهور
منهم واما
على التحقيق
المنقول من
المحققين فلا
يلزم عليهم
شيء اصلا
ولي الدين
جار الله

العلم بذاته لان العلم نسبة يقتضي مغايرة العالم والمعلوم وهو منقوض بعلم كل احد
بنفسه ووجه انه لا يقدر على مثل مقدور العبد لان مقدور العبد اما طاعة او معصية
او سفه او عبث تعالى عن جميع ذلك ودفعه بان هذه الصفات من عوارض مقدور
العبد بالنسبة اليه ونحن نقول الموصوف بهذه الصفات الكسب لا الخلق وكونه مقدورا
له تعالى باعتبار الخلق تامل قوله ولصفات قدم المسند للتخصيص فنبه على انه لا يشاركه
صفاته صفات غيره الا في الاسم فهي مختصة به لا يشاركه غيره فيها وقد نبه باضافة
الصفات اليه وجمعها على مغايرتها للذات وثبوت انه حي قادر عالم الى غير ذلك بالشرع
والعقل ولا خفاء في ان العقل كما يدل على ثبوت هذه الاسماء يدل على ثبوت الصفات من غير
حاجة الى التمسك بثبوت هذه الاسماء واستلزام ثبوتها ثبوت مباديها فان اتقان افعاله
تعالى كما يدل على كونه عالما يدل على ثبوت العلم له والشرع كما دل على اطلاق العالم عليه تعالى
دل على اضافة العلم اليه ولما بنى ثبوت الصفات على ثبوت الاسماء قدم وصفه بهذه الاسماء
على اثبات الصفات الا انه ينبغي ان يذكر المتكلم والمكون ايضا وكانه لم يذكرهما لعدم ورود
الشرع بهما فقول الشارح لما ثبت انه عالم اه انما يتم في ثبوت الصفات لا في ثبوت الصفات
الثمانية واراد بمفهوم الواجب مفهوم اسم الله لا مفهوم هذا المشتق فانه قال يدل على معنى
زائد على الذات الواجب وهو المرجح في قوله لما ثبت انه عالم وانما عبر عنه بمفهوم الواجب لانه
فسر الله سابقا بالذات الواجب الوجود وتنكير زائد يشعر بان كلا يدل على زائد اخر كما
صرح بقوله وليس الكل الفاظا مترادفة والاولى ان يقول ان كلا يدل على مفهوم مغاير لمفهوم
الواجب لان الزائد يستدعي ان يكون مفهوم الواجب داخلا في مفهوم كل ولا يخفى فساده
ومن البين ان ماخذ الاشتقاق المعنى المصدري وهو ليس الصفة الموجودة بل ما يلزمه
من الحاصل بالمصدر فقوله فيثبت له صفة العلم تفريع على ثبوت الماخذ لا لان الماخذ نفس
الصفة بل لانه يستلزمها واذا ثبت صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك ثبت له
صفات موجودة بناء على ان هذه الصفات موجودة في المخلوقات فاندفع ما يقال هذا انما
يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها فانه
منقوض بمثل الواجب والموجود قوله لا كما زعم المعتزلة انه عالم لا علم له ووافقهم الشيعة مع
منع بعضهم عن اطلاق العالم وغيره من اسماء عليه وذا من العجائب فان الاطلاق في القرآن

الكثر

مطلب الصفات الثبوتية

قوله لان الزائد اه فيه ان مقتضى هذا التعليل الصوابية لا الاولوية اللهم الا ان يقال انه اشار الى تاويل الزائد بالمغاير فحينئذ يستقيم الاولوية
ولي الدين

قوله فاندفع اه هذا رد على المحشي الخيالي وانت خبير بان هذا انما يندفع بما ذكره لو كان ما ذكره من قياس الغائب على الشاهد دليلا قطعيا وليس هو بقطعي بل ظني ومطالبنا قطعية
ولي الدين

اكثر من ان يحصى فكيف ينكر وقوله الى غير ذلك لا يتم على اطلاقه فان جمهورهم اثبتوا صفة
الحيوة والارادة فيصعب عليهم نفي باقي الصفات تحرزا عن ثبوت القدماء ولا خفاء
في ان الاقرب في ذلك التحرز ان لا يقال العلم عين ذاته بل يقال لما اطلق العالم عليه تعالى
ولا يصح اثبات صفة العلم له تعالى حمل على ما يلزم العلم ويكون اثرا من انكشاف الاشياء
عليه تعالى كما يقال في الحي والرحيم ومما لا يشتبه انه لو كان دعوى المعتزلة انه عالم لا علم
له وقادر لا قدرة له لا يلزم كون العلم قدرة وحيوة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم
ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته كما سيذكره لان جعل العلم عين الذات على
هذا سلب العلم لا ثبوت علم عين الذات وكذا القدرة فكيف يلزم كون العلم عين القدرة
الى غير ذلك قوله وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته حيث ورد اطلاق العالم والعليم
والقادر والقدير واضافة العلم والقدرة اليه تعالى في الكتاب والسنة قوله ودل صدور
الافعال المتقنة اه لان اتقان الفعل في الشاهد يكون بالعلم والقدرة الموجودتين فيرشد
ذلك الى انه كذلك في الغائب اذ لا صارف عنه نعم حدوثه في الشاهد لا يصح في الغائب
فيجعل في الغائب قديما فلا يرد ان صدور الافعال لا يتوقف الا على الانكشاف الذي سماه
المعتزلة عالمية ولا يتوقف على صفة موجودة قائمة بالفعل قوله وكون الواجب غير قائم
بذاته فان قلت كون العلم عين الذات ان كان بصيرورة العلم ذاتا كان اللازم كونه حيا قادرا
عالما صانعا معبودا للخلق وان كان بصيرورة الذات علما كان اللازم كون الواجب غير قائم
بذاته فالواجب وكون الواجب غير قائم بذاته قلت كون الشيء عين شيء قد يكون بصيرورة
احدهما الاخر وعينية الاثنين بهذا المعنى غير مستحيلة وقد يكون الاثنين متحدا من غير صيرورة
وانقلاب وهذا هو العينية المستحيلة وكلا منافيها واللازم لها ان يكون لازم كل منها لازما
للاخر فيلزم كون العلم حيا لان الحيوة لازمة للذات وكون الذات غير قائم بذاته لان عدم
القيام بالذات لازم للعلم قوله ازلية لا كما زعم الكرامية هم المشبهة المنسوبون الى محمد
بن كرام بكسر الكاف وهو الذي قيل فيه من الكامل الفقه فقه ابي حنيفه وحده والدين
دين محمد ابن كرام كذا في شرح المواقف وارجوا ان يكون قصد الشاعر ان الدين دين نبينا محمد
الذي هو ابن كرام الى ادم عليه السلام ويستفاد من قوله لاستحالة قيام الحوادث بذاته ان الازلية
من موجبات القيام بذاته حتى يظن ان قوله قائمة بذاته يستحق التقديم على الازلية تقديم الاصل

قوله فلا يرد اه هذا رد على المحشي الخيالي وانت خبير بان ما ذكره من قياس الغائب على الشاهد لا يدفع هذا الايراد لانه ظني والمطالب قطعية فلا بد في دفع هذا الايراد من الدلائل القطعية فلا تغفل
ولي الدين

قوله كذا في شرح المواقف اي للسيد السند قدس سره واما في شرح المواقف لسيف الدين الابهري فهكذا ومنهم مشبهة الكرامية اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء هو الذي قال فيه ابو الفتح البستي حين لاحظ السلطان يمين الدولة سبكتكين ابا بكر الكرامي بعين الاحترام فبالغ ابو بكر في ترويج فروع ابي حنيفة واصول الكرامية شعر الفقه فقه ابي حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام ان الذين ارى لهم يؤمنوا بمحمد بن كرام غير كرام انتهى فعلى هذا فلا وجه لقول المحشي المدقق وارجوا اه ولا لقول صاحب القاموس ومحمد بن كرام كشداد امام الكرامية القائل بان معبوده مستقر على العرش وانه جوهر تعالى الله عن ذلك ولعل المحشي ما وقف على شرح المواقف للابهري ولو وقفها تكلم مثل هذا الكلام
ولي الدين

على الفرع لكن للتاخير ايضا وجه وهو ان ذكر الدليل بعد وضع الدعوى نعم كون قوله
قائمة بذاته بمنزلة الصفة الكاشفة للصفات كما يشعر به قوله ضرورة انه لا معنى لصفة
الشيء الا ما يقوم به يستدعى ان يتصل بقوله صفات وكما ان قوله قائمة بذاته يرد زعم
المعتزلة في الكلام يرد زعمهم في الارادة حيث يزعمون انها حادثة لا في محل وقوله ولكن
مرادهم اشارة الى ان الرد ليس في موقعه لانهم لا يقولون انه صفة له تعالى قائمة بغيره
حتى يرد عليهم بقوله قائمة بذاته وانما يرد عليهم عده من صفاته لانهم ينكرون كونه
صفة **قوله** ولما تمسكت المعتزلة قد عرفت ان هذا التمسك لا يتاتى لجمهورهم وقوله فما
بال الثمانية كما في هذا الكتاب وقوله او اكثر اشارة الى صفات اخر اختلف فيها من البقاء
والقدم والاستواء والوجه واليد والعينان والجنب والقدم والاصبع واليمين ولا يخفى
ان الاولى ان يقول فما بال السبعة او الثمانية او اكثر فيكون فيه استيفاء المذاهب او بعد
يقتصر على قوله فما بال الثمانية لانه الذي ذكر في هذا الكتاب واشار بقوله اشار الى الجواب
الى ان العبارة غير واضحة في الجواب لكن لا لما قيل ان الجواب التام نفي المغايرة بين الذات والصفات
وبين الصفات بعضها مع بعض وقد اقتصر على الاول ولكن اشار الى ان التعدد فرع التغاير
وبه يتم الجواب بالنسبة الى الصفات ايضا اذ ليست متغايرة لانه يمكن ان يقال المراد كل
من الصفات بالنسبة الى الذات وبالنسبة الى الاخرى لا هو ولا غيره فلا يكون اقتصارا
على بعض الجواب ويقال المراد ان كلا من الصفات بالنسبة الى الذات لا هو ولا غيره فيلزم بطريق
الاقتصار ان يكون كلها بالنسبة الى الاخرى ايضا كذلك اذ لو كانت بالنسبة الى الاخرى
غيرها لكانت بالنسبة الى الذات ايضا كذلك لان المغاير للشيء مغاير لما ليس بعين الشيء
ولا غيره فيكون البعض الاخر من الجواب بكمال وضوحه كالمذكور فلا يكون ايضا اقتصارا بل
لان العبارة غير واضحة في شيء من الاحتمالين المذكورين ولما قيل ان سوق العبارة في بيان
حكم الصفات ولذا ذكر قوله لا هو والا لا مدخل له في الجواب فالجواب مشار اليه ومذكور ضمنا
هذا الكلام في قوله ولذا ذكر قوله لا هو والا لا مدخل له في الجواب نظر لانه لو لم يذكر لا هو لتبادر
الاعتراف بالعينية والاولى ان يقول ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد
وتمسكنا بان في كون الصفات عين الذات كون العلم والقدرة والحيوة متحدة وكون الصفة
ذاتا ومعبودا للخلق وكون الذات غير قائم بذاته اشار الى تحقيق الصفات بحيث يندفع عنه

المحذورات

المشار اليه مذكور ضمنا

المحذورات المذكورة فقال وهي لا هو ولا غيره لانه يكون مقتضيا الذكر لا هو بلا اخفاء
اما على ذكره فلا موجب لذكر لا هو بلا اخفاء **قوله** والنصارى وان لم يصرحوا ضمن
كلامه منع التصريح ومنع تكفيرهم حقيقة بانهم كفروا تغليظا لانه يلزمهم
الكفر لا يكفر ما لم يلتزمه وقيل يكفر اذا كان اللزوم ظاهرا وكان من لزم كفره عالما
به فلا يتجه عليه انه يلزم الكفر عليهم لا ينبغي ان يكفروا لم يلتزموا فعلم ان
تكفيرهم بما التزموا بلا شبهة وهو ما صرحوا به من القول بالقدماء الثلثة ولا
حاجة الى الجواب بان اية تكفيرهم اقتضت التزامهم لو ثبت توقف التكفير على الالتزام
ولا يخفى انه كما الزم النصارى ذوات قديمة لزم اهل السنة لانهم ادعوا وجود الصفات
وقدمها وان كل ممكن حادث فلزمهم كون الصفات واجبات لذواتها فلزمهم كونها ذوات
قديمة مستقلة يمكن انفكاك بعضها عن بعض والاقانيم جمع اقنوم بالضم وهو لفظ
رومي بمعنى الاصل قالت النصارى انه تعالى جوهر يعنون به القائم بذاته وله ثلثة اقانيم
وكانهم سموا الامور الثلثة اصولا لانها صفات ينوط بها نظام العالم ووجوده او
لانها اصول الالوهية وانما اثبتوا القدماء الثلثة دون الاربعة مع ان الذات رابعتها
لان الذات ما لم يوخذ مع الثلثة لا يستحق الالوهية وبهذا ظهر ان ما قيل انه ميل من
النصارى الى ان الصفة عين الذات لا يرد عليه انه لا يلايمه جعل القدماء ثلثة اذ لو
قطع النظر عن الاتحاد فاربعة والا فواحد نعم يرد عليه انه لا معنى حينئذ لانتقال اقنوم
العلم لان اقنوم العلم عين الذات **قوله** تجوز والانفكاك والانتقال فكانت ذوات فيه انه
لا يلزم من القول بانتقال اقنوم العلم تجويز الاخير حتى يثبت ذوات متغايرة الا ان
يقال تجويز الانتقال على اقنوم العلم يشهد تجويز الانتقال على الاخرين على انه بانتقال
اقنوم العلم يتعدد الذوات القديمة لكن لا يلزم كفرهم للقول بالثلثة **قوله** ولقائل ان يمنع
توقف التعدد والتكثر على التغاير فيه نظر اما اولا فلما قيل ان المدعى نفي لزوم تكثر الامور
المتغايرة القديمة ولا يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء على التغاير وانما يقدح فيه منع توقف
تكثر القدماء المتغايرة على التغاير ويمكن دفعه بانه منع توقف التعدد والتكثر على التغاير
بمعنى جواز الانفكاك لا توقفه على التغاير مطلقا وحاصله ان القدماء المتغايرة كما يلزم
النصارى لان الانفكاك يدل على التعدد والتغاير يلزم اهل السنة ايضا لان التعدد والتغاير

قوله وقيل يكفر اه قائله الخيالي

ولا حاجة اه هذا رد على الخيالي

اقنوم بيان

انتقال

لايتوقف على الانفكاك بل يوجد التغاير مع عدم الانفكاك كما في الاثنين والواحد وليس
الاشكال مبنيا على تفسير الغير بما يمكن انفكاكه بل بناء على انه التزم النصارى تغاير القدماء
بدليل انفكاك البعض عن بعض والانفكاك يدل على التغاير والاثنينية وبهذا اندفع ايضا
انه قد عين معنى الغير في هذا المقام فلا يرد قوله بعد هذا فان قيل هذا النفي في الظاهر رفع
للنقيضين اه واما ثانيا فلان جواب شبهة المعتزلة من لزوم تعدد القدماء للقول بوجود
الصفات منع استلزام القول بوجود الصفات تعدد القدماء بسند توقف التعدد على
التغاير بالمعنى المذكور فالكلام عليه بالمنع مقابلة المنع بالمنع بل منع السند نعم لو ابطل
توقف التكثر على التغاير لكان موجها **قوله** للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين
والثلثة الى غير ذلك متعددة يناقش فيه اولا بان الوحدة ليست من الاعداد وثانيا بان
مراتب الاعداد ليس بعضها جزءا من بعض اذ قد تقرر ان المراتب مركبة من الوحدات فالعشرة
مثلا مركبة من وحدات مكررة لا من خمستين او اربعة وستة وهذا مع كونه كلاما على
السند يمكن دفعه بان جعل الواحد من مراتب الاعداد تغليبا او بناء على مذهب من جعل العدد
ما يقع في العد فيكون الواحد عددا او بانه جعل الواحد والاثنين والثلثة متعددة وكذا
الواحد والثلثة الى غير ذلك من الواحد والاثنين والثلثة والاربعة مع ان البعض الذي هو
الواحد جزء من البعض الذي هو غير الواحد من الاثنين والثلثة الى غير ذلك **قوله** وايضا لا
يتصور نزاع اه يعني النزاع فيه نزاع في البديهي والاستدلال عليه معارض بالبديهة
قوله فالاولى فيه اشارة الى اول ما ذكرنا على منع توقف التكثر على التغاير **قوله** وان لا يجترئ
على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاتها لا يقتصر الجرءة على كونها خلاف الاولى
بل هو غير صحيح فكان استعمال الاولى في عدم الجرءة رعاية ادب المشايخ وقوله بل يقال هي
واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها لا محل له بعد التجاوز عن اللاعين واللاغير بل
يقال هي واجبة لذات الواجب وكون مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى ما ذكره
لا يساعده عبارته لان ضمير لذاته الى الموصول في الواجب فكما ان حمل الله عليه بحمله
واجبا لذاته حمل الصفات عليه بحملها واجبة لذواتها نعم لو كانت العبارة الواجب الوجود
لذات الله هو الله وصفاته كان المعنى ما ذكره وجعل هذه العبارة بهذا المعنى مما لا يرضى به
الا المتعسف في التاويل وفي قوله ولا استحالة في قدم الممكن انه يستحيل عند منكر الايجاب

الذى

الذى يدعي كونه فاعلا مختارا ولهذا احكم بان كل ممكن حادث **قوله** ولصعوبة هذا المقام ذهبت
المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات لكن صعوبة وجود الصفات عند المعتزلة لتكثير القدماء
دون الفلاسفة فانه لا صعوبة له عندهم لذلك بل وجه الصعوبة انه لو كانت الصفات موجودة
لكان الواجب فاعلا وقابلا معا وهو باطل عندهم ونوقش في نفي الكرامية قدم الصفات بانهم قالوا
بقدم المشية والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم والمشهور انهم قالوا بحدوث الكلام
قوله فان قيل هذا في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما يمكن بيانه من وجهين احدهما
ان الغير نقيض العين كما بينه فسلب العين عن الصفات الموجودة يستلزم ثبوت الغير لها
وثانيهما ان سلب هو عن الصفات الموجودة يستلزم العدول وثبوت ذلك السلب وكذا
سلب الغير يستلزم ثبوته وهو سلب سلب هو فيلزم اجتماع سلب هو وسلب سلب هو
لكن في كون قوله وهي لا هو ولا غيره في الظاهر رفع النقيضين نظر انما يكون كذلك لو كانت قضية
سالبة بحسب الظاهر اما لو كانت معدولة لان الظاهر من لا هو ولا غيره العدول كما ان الظ
من اللاكاتب العدول كانت بحسب الظاهر جمع النقيضين وهو لا هو ولا غيره لان لا غيره في معنى لا لا
هو وفي الحقيقة رفعهما وقوله لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الاخر الظاهر
فيه لان الشيء ان لم يكن هو الاخر فهو غيره والا فهو عينه والجمع بين النقيضين مع استحالته
يستلزم تعدد عين الواجب وتعدد غيره من القدماء **قوله** قلنا قد فسروا الغيرية اه
وليس هذا التفسير مبنيا على اصطلاح منهم بل لادعائهم انه يقتضي اللغة والعرف اذ
يقال ليس في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة ورد بان المراد بالغير هنا فرد اخص من نوعه
والا لزم ان لا يغايره ثوبه بل امتعة البيت وبان القدرة غير زيد اتفاقا لان العرض غير
المحل اتفاقا كما سيجيء **قوله** فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلي محال
هذا البيان يستدعي ان لا يكون شيء من القديمين متغايرين فلا يكون الافلاك مع قدمها
متغايرة ولا العقول وزيد لدفع المثال الاول ان المراد امكان الانفكاك بحسب الوجود او
الحيز وفيه انه لو كان كذلك لم يقتصروا في الاستدلال على ما ذكروا بل كانوا متعرضين ان
الذات والصفات لا يمكن انفكاكهما في الحيز لامتناع الحيز عليهما ويعتذر بانه ترك التعرض
لظهوره ثم نقول لو تم ما ذكره لزم ان لا يمتنع تعدد القدماء وان لا يكون القدماء متغايرة
فالوجه ان يقال فان ذات الله تعالى يقتضي صفاته ويمتنع انفكاك كل من المقتضي والمقتضى عن

قوله ونوقش اه المناقش الخيالي انما عبر عنه
بالمناقشة بناء على الجواب الذي اشار
بقوله والمشهور اه وفيه ان
المناقشة انما تدفع لو كان
القول بحدوث المشية
مشهورا ايضا ولم
يتعرض له ولي الدين

معدولة فلا لان سه

صله منع كون الغيبة بها بل هي بحصه منها فلا يلزم ارتفاع
القضية ولا ما نسب عليه من اجتماعها
النقيضين
يوسف زاده
تأمل

الاخر وكذا يمتنع انفكاك كل من امرين اخرين يقتضيهما احدهما عن الاخر **قوله** والواحد
من العشرة يستحيل بقاءه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها اى بعض منها فعدمها
عدمه اى عدم العشرة عين عدم الواحد منها اما فى ضمن واحد ما اى واحد كان واما فى
ضمن جميع الاحاد الى غير ذلك لكن وجودها وجوده لا مطلقا بل فى ضمن جميع الاحاد لان
وجود الكل وجودات الاجزاء كلها لا وجود جزء منها ومن البين ان المراد بوجود العشرة
والواحد التحقق فى نفس الامر بمعنى ان يكون نفس الامر ظرفا لنفس الواحد والعشرة لا الوجود
لانهما ليسا موجودين وفى قوله فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور لا يقال
فيه بحث من وجهين احدهما انه ان اراد قيام الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة
المعينة فبطلانه بين وان اراد قيام الذات مع قطع النظر عن الاتصاف بها فلا مخالفة بين
الجزء والصفات المحدثة فى ذلك وثانيهما ان هذا لا يتم فى الصفات المحدثة اللازمة للذات
لانا نقول المراد امكان قيام الذات بدون الصفة نظرا الى ذاته وهذا ممكن فى الصفات المحدثة
اللازمة وان اراد انه كذلك الصفات القديمة والجزء بالنظر الى الكل فهو بعينه ما ذكره الشارح
على ان الصفة اللازمة المحدثة لا يتحقق عند الاشعرى اذ الاعراض لا تبقى زمانين **قوله** لانهم
ان ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين لا يقال الترديد قبيح لانه تقرر من قوله بخلاف الصفة
المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات ان المراد
الاكتفاء بجانب واحد لانا نقول كلامه متماثل لان قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاءه
بدونها وبقاءها بدونه يدل على انه لا يكفى امتناع الانفكاك من جانب واحد فيحسن الترديد
قوله وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل اى غير الجزء الاخير وايضا يلزم عدم
مغايرة العرض اللازم لمحله وقد عرفت ما فيه وجواز وجود الذات بدون الصفة لا يتم مع
قيام دليل قوى عليه فلا يسمع من غير ابطاله وايضا الصفة مقتضى الذات فكيف يجوز الذات
بدونها **قوله** لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الاخر ولو بالفرض يعنى
المراد امكان فرض وجود كل منهما مع عدم الاخر ولم يبين عدم امكان وجود الذات بدون
الصفة لان معرفة الحاصل تكفله اذ مع اعتبار اضافة الذات الى الصفة لا يمكن وجودها
بدونها او للغناء عنه لا يكفى فى نفى المغايرة بين الذات والصفة امتناع انفكاك الصفة
لان المعتبر فى المغايرة الانفكاك من الجانبين وانما تعرض لامتناع انفكاك الجزء عن الكل مع

الغناء عنه بامتناع انفكاك الكل عن الجزء تصحيحا لما نسبه الى ظهور الفساد من قولهم ان
الواحد يمتنع بدون العشرة بقى ان قوله بخلاف الجزء مع الكل لا يتم اذ كثيرا ما يصدق بوجود
الكل ثم يطلب بالبرهان ثبوت الجزء لخفاء كونه جزءا كذا وانه مع اعتبار الاضافة يمتنع انفكاك
كل من الكل والجزء والذات والصفة بحسب نفس الامر فلا وجه لاعتبار صحة الانفكاك بحسب
الفرض **قوله** فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم لا يصح ان يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم
الغيرية بما سبق الا ان لا يجعل هذا التفسير من الاشاعرة بل من غيرهم لا صلاح كلامهم
ويفهم من قوله فانه يشترط الاتحاد بينهما اه ان اشتراط الاتحاد لصحة الحمل واشتراط
المغايرة لافادته مع ان صحة الحمل متوقفة عليهما سواء اذ الحمل اتحاد المتغايرين فى المفهوم
بحسب الوجود وما يقال ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف فى الافادة فعليه ان يشترط
لها مع التغاير عدم اشتمال الموضوع على المحمول اذ لا يفيد الحيوان الناطق ناطق غير متجه
لانه لم يدع الا ان الافادة يتوقف على التغاير وهو لا يستلزم دعوى كفايته فيها نعم يتجه
انه لا يتوقف افادة الحمل الا على التغاير ذهنا لا على التغاير بحسب المفهوم والتغاير ذهنا
يحصل بالملاحظة بوجهين فيفيد قولنا الانسان بشر اذ لوحظ الانسان بالحيوان الناطق
والبشر بالضاحك **قوله** قلنا لان هذا انما يصح فى مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا
فى مثل العلم والقدرة وايضا هذا يؤدى الى كون الصفات عين الذات كما هو مذهب المعتزلة
وغيرهم **قوله** فلو كان الواحد غيرها لكان غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه
يعنى لانه من العشرة والعشرة لا يكون بدونه على ان ان مكسورة نافية فالعشرة لا يكون غير
الواحد فلو كان الواحد الذى ليس العشرة غيره غيرها لكان غير نفسه لان المغاير للشىء
مغاير لما ليس غيره وكثيرا ما تروى ان مفتوحة فهو عطف على ضمير كان وقوله بدونه على
خبر كان فيكون الحاصل لكان كون العشرة بدون الواحد فمن قال فتح ان تصحيف لعدم امكان
عطفه على ما سبق الا بتمحل تقدير ولزم ان يكون العشرة بدونه فقد غفل وكان قوله ولا يخفى
ما فيه اشارة الى ان لا فرق بين الجزء والكل والمحل والعرض والعالم والصانع فى انه يمتنع الانفكاك
من احد الجانبين فكيف يعد جعل الجزء غيرا من الجهالة وما يقال انه اشارة الى ان كون الشىء من
الشىء وعدم تحققه بدونه لا يقتضى لنفسه حتى يلزم من مغايرته للشىء مغايرته لنفسه
وبالجملة مغايرة الشىء للشىء لا يقتضى مغايرته لكل جزء من اجزائه حتى يلزم من مغايرة الواحد

الواقع فى الشرح صار دون كان

٥٧

مطلب صفة العلم لله تعالى

للعشيرة مغايرته لنفسه يظهر ضعفه مما قررناه لك فاحسن التأمل **قوله** وهي صفة ازلية تأنيث ضمير العلم باعتبار خبره ومن لا يعرف القاعدة يحتاج الى تاويله بارجاعه الى صفة العلم واخذ الازلية في تعريفات الصفات يوجب الاستغناء عن ذكر الازلية في قوله وله صفات ازلية وفيه ذكر المعلومات في تعريف العلم يوجب الدور لتوقف معرفة المعلوم على العلم ولك ان تقول التوقف على معرفة العلم بالمعنى المصدري لا العلم بمعنى الصفة الموجودة وان تقول ان التعريف اي المعلوم لعلم الله والماخوذ في التعريف هو مطلق المعلوم وتعريف العلم مستغنى عنه بما عرف به العلم سابقا وينتقض التعريف بالسمع والبصر الا ان يقال لو كان الاحساس مندرجا تحت العلم فالسمع والبصر داخل في العلم وان كان مباينا له فالسمع والبصر ليسا ما به ينكشف المعلوم بل ما به ينكشف المحسوس وكما ان علمه تعالى ازلي تعلقه بما يجب ان يعلم في الازل ايضا ازلي اذ تنزه تعالى عن الجهل بشيء في الازل نعم تعلق علمه بالحادث باعتبار انه حدث حادث وانما قدم العلم على القدرة لانه حاكم على القدرة ولهذا لا يقع من القادر العالم ما يقدر عليه مما لا يوافق الحكمة والعلم ليس تحت القدرة ولهذا يعلم ما ليس بمقدور ولان العلم اعم من القدرة وقد عرفت وجه تقديمهما على الحيوة **قوله** وهي صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها هذا البيان لا يوافق مذهب اثبات التكوين لان المؤثر في المقدور التكوين عند مثبته لانه يتمسك في اثباته بان القدرة ليس اثرها الا صحة المقدور من الفاعل فلا بد من صفة بها تؤثر في المقدور فيأول بان التأثير في المقدور بمعنى جعله ممكن الوجود من الفاعل وحاصله صحة التأثير في المقدور ولا ينفع التاويل لان قوله عند تعلقها بها يدل على ان التعلق حادث وصحة التأثير للفاعل ازلية وتعلق القدرة بهذا المعنى للقدرة ازلية والنزاع في ان التعلق ازلي او حادث انما هو بين النفاة للتكوين فان بعضهم جعلوا التعلقات حادثة وقت وجود المقدور وبعضهم جعلوها قديمة بمعنى انها تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال والملائم لهذا المذهب ان يقال يؤثر في المقدورات على وفق تعلقها بها **قوله** وهي صفة ازلية توجب صحة العلم لا نفس صحة العلم والقدرة كما هو مذهب الحكماء وبعض المعتزلة اذ لو كانت نفس صحة العلم والقدرة لكان وصفه تعالى بالحياة وصفا له بحال المتعلق ويكون معنى كونه حيا انه صحيح العلم والقدرة

وفيه ذكر سمع

والمعرف العلم بمعنى الصفة الموجودة فلا دور رفيه

ولم يوجد لفظ فيه في بعض النسخ

مطلب القدرة

في قول المص الحي القادر العليم اه فارجع اليه

بالواجب والممتنع والممكن تعلقه بخلاف القدرة فانها تتعلق بالممكن

مطلب الحيوة

ولما

ولما لم يجعلها صحة العلم والقدرة دون صحة البصر والسمع والكلام وجه مع ان شيئا منها لا يكون لغير الحي وهذا بيان بديع سنح في هذا المقام ولم يقل توجب صحة العلم والقدرة لانه يكفي ما ذكره في تعيين الحيوة وليس المقصد استيفاء ما يوجبه والا لم يصح الاكتفاء بالعلم والقدرة كما عرفت واورد الشارح في شرحه للكشاف في تفسير اية الكرسي انه لا يصدق تفسير الحيوة بصحة العلم والقدرة على غير حيوة ذي العلم ولا يصح الجواب عنه بانه تفسير حيوة الواجب والا فتفسير حيوة غيره باعتدال المزاج النوعي او ما يتبعه من قوة الحس والحركة او غيرهما الا انه يصدق على غير حيوته تعالى من صحة العلم والقدرة من غيره بل الجواب منع عدم صحة العلم لغير ذوي العلم من الحيوان فليكن عدم العلم له مع امكانه لمانع **قوله** والقوة وهي بمعنى القدرة فذكرها للتنبيه على الترادف واذن الشرع باطلاق القوي على العزيز فالاولى جمعهما مع القدرة ونحن نقول وبالقوي الاعتصام ان القوة بمعنى يعد انتفى الضعف في جميع ما يتعلق بذاته من العلم والقدرة وغيرهما نحو الكلام فانها صفة موجودة منافية للضعف بعد كمال صفاته او امر اعتباري ويؤيد جعله راجعا الى القدرة حصر الصفات في الثمانية **قوله** والسمع وهي صفة يتعلق بالمسموعات ليس مقتصرا في بيان صفة السمع على هذا القدر بل له تتمة وهو قوله فيدرك ادراكا تاما الخ فانه من تتمة بيان السمع والبصر لا مجرد البصر يشهد به قوله وصوله هواء فلا يرد انه يصدق على صفة العلم لانه يتعلق بالمسموع لكن لا ينكشف المسموع به انكشافا تاما ومبنى اثبات صفة السمع والبصر على ان للسمع والبصر حالة اتم حين الابصار والسماع منهما حين العلم بالمسموع والمبصر من غير سماع وابصار فعلم انهما صفتان مغايرتان للعلم وهذا مذهب الجمهور منا والمعتزلة والكرامية والحكماء والاسلاميون والكعبي وابو الحسين البصري يجعلونهما نفس العلم الا ان للعلم تعلقين بالمحسوس احدهما اتم من الاخر ولا يخفى ان اثبات السمع والبصر يوجب اثبات صفات اخر بازاء باقي المحسوسات ولا يظهر وجه عن اثباتها تحرزا عن التحكم الا انه لم يرد اطلاق الشم واللمس والذوق عليه تعالى كف عن البحث عنها وقوله لا على سبيل التخيل يعني ليس علمه تعالى بالمسموع والمبصر على سبيل التخيل لان العلم بهما على سبيل التخيل لغيبتهما عن الحس ولا يغيب المحسوس عنه تعالى وفيه ان ذلك ما دام المحسوس ظاهرا اما بعد عدمه فنسبته اليه تعالى نسبته قبل الوجود فينبغي ان يكون علمه تعالى كعلمنا بالمحسوس الغائب بعد الاحساس واما نفي كونه على سبيل التوهم فلعله استطراد اذ لا مدخل للتوهم في المحسوس بل هو ادراك

وعود ذو القوة المتين

اسم ان مجرد

وهذا مذهب الجمهور منا قال في شرح المقاصد المشهور مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن في الاحساس من انه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى ولعل المحشي المحقق اشار الى هذا بتقييد الجمهور بقوله منا ولي الدين

معنى متعلق بالمحسوس بقى ان المعنى الجزئى المتعلق بالمحسوس يدركه تعالى باى صفة ولا يبعد ان يقال جعلوه مدركا بصفة يدرك بها ذلك المحسوس لانه متعلق به فالمراد بصفة يتعلق بالمسموعات المسموعات مع ما يتعلق بها وكذا قوله المبصرات فحين يكون ذكر قوله لا على سبيل التوهم فى موقعه وهما اشكل على وارجو من الله ان يفتح على الجواب لو لم يكن الصواب انه لا يجب ادراك المبصر بالباصرة ويجوز ادراكه بالسامعة الا انه جرى عادته تعالى بافاضة ادراكه عند استعمال الباصرة فعلى هذا لا يتوقف انكشاف المبصر عليه تعالى على صفة البصر بل يصح ان ينكشف عليه بالسمع فلم لا يجوز ان يكون الصفة التى بها يدرك المحسوس هو البصر او السمع ولا استدلال بورود السمع والبصر لانه لا يوجب الا قيام السمع والبصر بالمعنى المصدرى بذاته تعالى واما ان ذلك القيام مستند الى صفتين او الى واحدة فلا **قوله** ولا يلزم من قدمهما قدم المحسوسات والمبصرات لا يخفى ان تعلق علمه تعالى بالمعلومات ازلى وتعلق قدرته تعالى يجوز ان يكون ازليا واما تعلق السمع و البصر فليس الا بعد وجود المسموع والمبصر فما يوهمه قوله من ان عدم منافاة قدم العلم لحدوث المعلوم بناء على حدوث تعلقه ليس بذاك لانه مبنى على انه يمكن تعلق العلم بالمعلوم قبل وجوده الا ان يقال اراد انه لا يلزم من قدم العلم بالمعلوم الموجود باعتبار انه موجود قدم هذا المعلوم الموجود لان التعلق حادث وبيان ذلك ان لعلمه تعالى بالموجود الحادث تعلقين تعلق قبل وجوده وهو ازلى وتعلق بعده وهو حادث **قوله** وهما عبارتان اى كل منهما عبارة عن صفة فى الحى توجب تخصيص احد المقدورين فى احد الاوقات بالوقوع وكانه اراد بذكر الحى الاشارة الى انه لا بد لها من الحيوة لكن لا جهة لتخصيصها بالارادة والمشية لان ملزوم الحيوة كذلك ولا للتخصيص بالحيوة اذ لا بد من العلم ايضا والاشارة الى انه لا بد من القدرة وقد حصلت بقوله احد المقدورين **قوله** مع استواء نسبة القدرة الى الكل زائد على التعريف اشارة الى دليل اثباتها وهذا القدر لا يتم بل لا بد من ان يضم اليه استواء نسبة الحيوة والسمع والبصر والكلام والتكوين ايضا حتى تثبت مع ان استواء نسبة التكوين غير مسلمة عند حنفية بل ثبته (صح) بان نسبة القدرة الى الجميع على السواء فلا بد من التكوين واستواء نسبة العلم ايضا واضح فلو ضم اليه لاستغنى عن قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع ووجه ما ذكره ان العلم بالوقوع تابع للوقوع فعلمه تعالى بالوقوع لا يكون مرجحا للوقوع لانه تابع تعينه للوقوع وتعينه للوقوع لمرجح واورد عليه انه فليكن المرجح العلم بمصلحة فيه والكل فى قوله مع استواء نسبة الكل اليه عبارة عن كل المقدورات والاوقات واورد عليه ان نسبة الارادة ايضا الى الكل سواء

المورد خيالى

فلا

فلا بد لكل من تعلقاتها المخصوصة من مرجح ويتسلسل واجيب بان تعلق الارادة لا يتوقف على مرجح بحكم بديهة العقل الحاكمة بان الهارب من السبع لا يريد احد الطريقين المتساويين من كل وجه لمرجح وكذا العطشان لا يريد احد القدحين المستويين من كل وجه لمرجح **قوله** وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم رد الحدوث بجعلها من الصفات الازلية ورد العدمية بعدها من صفات لا هو ولا غيره والصفات العدمية لا توصف به ورد كونه امرا بانها ذكرت مقابلة لصفة الكلام فلا يندرج فيها ما هو تحت صفة الكلام **قوله** ولا يلزم على من جعلها سلبا انه يلزم ان يكون المجبور قادرا لاتصافه بتلك السلوب لان المجبور فى افعاله مغلوب لانه ليس فاعلا بالاختيار ولانه كيف يكون هذه السلوب مرجحة وهى بالنسبة الى الكل على السواء لان هذا القائل اثبت المشية فليكن هى المرجحة وما ذكره ان ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ذهب اليه النجار ولم يفصل بين ارادة فعله وفعل غيره وما ذكر من ان ارادته فعل غيره انه امر مذهب الكعبى وعنده ارادة فعله العلم بالمصلحة كذا فى المواقف ففى ما ذكره خلط مذهب بمذهب وتحرير ما ذكره فى بيان كونها امرا انه لو تعلق ارادته بفعل المكلف لكان الفعل عنه واقعا من غير قدرته على الترك فيكون امره امرا بما لا يدخل تحت قدرته وهذا الاستدلال مبنى على ان هذا الزاعم لا يجوز تخلف المراد عن ارادته تعالى ولو كان مجوزا لم يصح منه هذا الاستدلال فمن قال الملازمة فى قوله ولو شاء لوقع غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق لا محصل لكلامه **قوله** وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله فى المخلوق وكذا العدول عن لفظ الرزق الى الترزيق مع داعى مناسبته للتخليق **قوله** هو صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقران المركب من الحروف وصف القران بالمركب من الحروف تصريحا بما اريد من القران من اللفظ لانه مشترك والتعبير عن الصفة الازلية ليس مخصوصا بالقران بل يشمل سائر الكتب والاحاديث القدسية الا انه لما كان بحث الكلام اخص بالقران خص الكلام به وظاهر بيانهم ان الصفة الازلية هى المعانى القرانية المعبر عنها بالالفاظ القرانية وظاهر ان ذات فرعون وهامان وقارون وامثالها ليست قائمة بذاته تعالى بل القائم به العلم بهذه المعانى او قدرة التعبير عنها واظهارها فهو اما راجع الى صفة العلم كما قيل او الى صفة القدرة كما يمكن ان يقال فالظاهر ان صفة الكلام لا ينكشف بهذا البيان بل ينبغى ان يحال علمه الى الله ويعترف بان له كلاما قائما بذاته لا يعرف كيف قام بذاته **قوله** وذلك ان كلا من يأمر وينهى ويخبر كانه ذكر الثلثة على سبيل التمثيل

قوله ويجوز اه وقد تقدم منه فى قول المص وبكل حاسة منها يوقف على ما وضعت هى له ان هذا الجواب هو الحق فارجع اليه ولى الدين

قوله اشارة الى دليل اثباتها اى اثبات صفة هى الارادة والمشية وهذا تعليل لقوله زائد ووجه الاشارة من هذه الزيادة ان نسبة القدرة الى المقدورين اذا كانت مستوية فلا بد من صفة ترجح احدهما على الاخر وهى الارادة ولى الدين

قوله وهذا القدر اه اى ذكر استواء نسبة القدرة الى الكل غير تام فى اثبات صفة هى الارادة بل لا بد من ذكر استواء نسبة الحيوة والسمع والبصر والكلام والتكوين الى الكل حتى يحتاج الى صفة هى الارادة فثبت على ان استواء النسبة فى التكوين غير مسلمة عند حنفية لانه لو كانت النسبة مستوية عنده لا يحتاج الى اثباته بل يغنى عنه القدرة واذا لم يكن نسبته مستوية فمع وجوده يشكل اثبات الارادة فتامل ولى الدين

تقدير من بيان لما فى قوله وهما اشكل

اى من الاشكال هذا الاشكال صواب وليس له جواب

اى ما ذكره الشارح بقوله وكونه اه

مطلب الارادة

قوله ولا يلزم اه فيه تعريض للمحشى الخيالى ولى الدين

مطلب الكلام

والا فالقران لا ينحصر فيها اذ منه النداء والاستفهام وحتى قيل كلامه تعالى اقسام خمسة
بل منه التعجب والتمني والترجي والقول بان التمني والترجي يستحيل منه تعالى مع انه توجب نفي
الاستفهام ايضا مندفع بان القران نزل على لسان العباد قوله ثم يدل عليه بالعبارة او
الكتابة او الاشارة لا دلالة على المعنى الذي يجده المخبر والآمر والناهي بالكتابة بل بعبارة اقامها
الكتابة قوله وهو غير العلم اي المعنى الذي يجده المخبر غير العلم والذي يجده الآمر غير الارادة و
لم اكتفى في اثبات الاول بذكر الخبر وفي اثبات الثاني بذكر الامر فلا يرد ان مغايرة الاخبار
للعلم لا يفيد مغايرة الكلام مطلقا وان مغايرة الامر للارادة لا يكفي في مغايرة مطلق
الكلام لها ولم يذكر ما يدل على المغايرة في النهي وهو ان المعنى الموجود في النهي غير الكراهة
لانه قد ينهى عما لا يكرهه كمن ينهى عبده عن شيء ولا يريد انتهائه قصدا الى اظهار عصيانه
اعتمادا على المعرفة بالمقايسة لا يقال جرى على ان النهي هو طلب الكف فالنهي ايضا كالامر
في انه فيه ارادة فعل لانا نقول على هذا يدخل النهي في الامر فلا حاجة الى ذكر قوله وينهى وفيه
ما فيه تامل تعرف وهاهنا يقال ان ما ذكر لا يدل الا على مغايرة الكلام للعلم اليقيني لا للعلم المطلق
انكل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة على انه لا يتم في شانه
تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد ليس بشيء لان من ينكر الكلام النفسي يجعل الامر القائم
النفس في صورة الاخبار اعتقاد مضمون الخبر وينكر ان يكون امر ورائه حتى يسمى كلاما نفسيا
ولا يجعله لصورة الخالي عن الاعتقاد واذا ثبت امر اخر وراء العلم في الخبر ووراء الارادة في الامر
فلم يبق وجه لانكار الكلام الذي ثبت في شانه تعالى بالتواتر عن الانبياء فلا يحصل لقوله و
قياس الغائب على الشاهد لا يفيد اذ ليس اثبات الكلام بالقياس بل بالتواتر والمقصود من
بيان مغايرة الكلام النفسي للعلم والارادة ان لا يبقى لنفي ما ثبت بالتواتر سبيل ولا يبقى
لدعوى الاضطرار الى التاويل مجال نعم ما اورد على ما استدل على مغايرة الامر للارادة من انه
لا امر هنا بل صيغة الامر فقط من غير تحقق حقيقته قوي ويجري مثله في الاخبار عما لا يعلمه
من انه ليس هنا الا مجرد لفظ الخبر من غير حقيقته على انه يرد انه لولا ان الامر يستدعي الارادة
كيف يعذر في ضرب العبد من يامره ما لا يريد لئلا يمتثل فيعذر لانه لولا انه يفهم من مخالفة
امره انه خالف ما هو يريده لا يعذر في ضربه اذ لا وجه للضرب حين العمل على وفق ارادته قوله
الى زورت في نفسي مقالة اي قومت وحسنت كذا في القاموس وفي الاستدلال به وبقول
ردد ت سو

قوله لا يقال اه قال السيد السند في حاشية شرح الشمسية ذهب
جماعة من المتكلمين الى ان المطلوب بالنهي ليس هو عدم الفعل
كما هو المتبادر الى الوهم لان عدم مستمر من الازل الى
الابد فلا يكون مقدورا للعبد ولا حاصلا بتحصيله
بل المط به هو كف النفس عن الفعل وح يشارك
النهي الامر في ان المط بهما هو الفعل الا ان المط
بالنهي فعل مخصوص هو الكف من فعل اخر وحين
يمكن ادراجه في الامر كما ذكره ويمكن اخراجه
عنه بان يقيد الامر بانه طلب فعل غير الكف
كما فعله بعضهم وذهب جماعة اخرى
منهم الى ان المط بالنهي هو عدم الفعل
وهو مقدور للعبد باعتبار استمراره
اذ له ان يفعل الفعل فيزول استمرار
عدمه وله ان لا يفعله فيستمر عدمه
وحين لا يكون النهي مندرجا تحت
الامر انتهى وهذا المحشي المدقق
في حاشية على شرح الشمسية
ان المذهب الاول مرجوح والمذهب
الثاني راجح اذ الراجح ان المط
بالنهي طلب العدم لان وضع
كلمة لا للنفي والعدم واما
اشتباه ان النفي مستمر
غير مقدور فلا يمكن ان
يكون مطلوبا بالنهي فمندفع
بان المط بالنهي العدم باعتبار
الاستمرار وكما لا يكون الشيء
باعتبار احداثه مطلوبا
يكون باعتبار ابقائه مطلوبا
نعم لا يكون وضع النهي
على طبق وضع الامر فان
وضع الامر لطلب
الاحداث ووضع النهي
لطلب الابقاء والامر
فيه هين انتهى
فاحفظ هذا فانه
سينفعك في
جواب لا يقال
ولي الدين

فائدة المحشي جلال الدين وقد نقل ايضا المحشي الخيالي وكذا

لعله اشارة الى ان الاشتراك بين الشيئين في شيء لا يستلزم الاتحاد
من جميع الجهات حتى يلزم استدراك قوله وينهى بعد قوله
يامر والى هذا اشار السيد قدس سره بقوله الا ان المط اه
كما تقدم منا ولي الدين

صاحبك نظر لجواز ان يكون عبارة عن الالفاظ المخيلة المرتبة في النفس قوله والدليل على ثبوت
صفة الكلام اجماع الامة فيه بحث اما اولا فلان المعتزلة لم يعترفوا بثبوت صفة الكلام فكيف
ينعقد الاجماع مع مخالفتهم ويمكن دفعه بان ليس المراد اجماع الامة على ثبوت صفة الكلام
بل اجماع الامة على انه تعالى متكلم فقوله انه متكلم معمول للاجماع وتواتر النقل على سبيل التنازع
يشهد به ما سياتي في تحقيق الخلاف بيننا وبين المعتزلة من قوله ودليلنا ما مر من انه ثبت بالاجماع
وتواتر النقل عن الانبياء انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام على ان المراد ثبوت
الاجماع قبل ظهور مخالفتهم واما ثانيا فلان ثبوت الاجماع بالشرع والشرع يتوقف على ثبوت
الكلام قال الشارح في التلويح ثبوت الشرع يتوقف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته
وكلامه وقد سبق في الشرح ايضا في شرح قول المصنف الحي القادر السميع العليم اه ايضا ان
الشرع يتوقف على كلامه ويمكن دفعه بان الاجماع يتوقف على صدق النبي صلى الله عليه وسلم
لان مبناه قوله لا يجتمع امتي على الضلالة وصدقه لا يتوقف على الكلام بل على المعجزة سواء كان
كلاما او غيره قوله وتواتر النقل عن الانبياء والنبي واجب الصدق سيما وقد بلغ خبرهم حد
التواتر لا يقال لم يثبت الا انه متكلم اما ان الكلام صفة موجودة فلا لانا نقول الخصم لا ينكر
وجود الكلام ولذا لا يرضى بقيامه به تعالى بحدوثه مع انه لا مانع من قيام الصفات الاعتبارية
الغير الازلية به تعالى قوله فثبت ان الله تعالى صفات ثمانية بظاهره متفرع على قوله والدليل
على ثبوت صفة الكلام فالتفريع بملاحظة ادلة باقي الصفات ولك ان تجعله فرعا لجميع ما سبق
قوله ولما كان في الثلثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء اه يستفاد منه ان الداعي الى تفصيل الكلام
في مسئلة الكلام زيادة النزاع والخفاء وهو بعيد اذ المقصود من التفصيل اثبات الكلام النفسي
ونفي كونه مخلوقا الا يرى انه بين الشارح كونه غير مخلوق ولم يكن هناك نزاع وايضا المتبادر
من اثبات صفة الكلام اطلاق المتكلم والكلام عليه تعالى فنبه فيه ان الاسم هو المتكلم وتكرار
الاشارة الى التكوين والارادة لتقرير ان القائل بالتكوين يثبت الارادة ايضا لان الظاهر
ان كلا منهما يغني عن الاخر ولا يخفى لطف قوله وفصل الكلام بعض التفصيل قوله ضرورة
امتناع اثبات المشتق من غير قيام ماخذ الاشتقاق وهو التكلم المستلزم لقيام الكلام والمعتزلة
يسلمون وجوب قيام التكلم وينكرون استلزامه قيام الكلام فانهم يجعلون التكلم بمعنى ايجاد
الكلام في محالها ورد عليهم بانه يخالف اللغة ولا ضرورة تدعو اليها ولهم ان الكلام صوت
الرد عليهم اه المورد الخيالي

يمكن ان يقال اراد ببعض التفصيل وصف الكلام
بانه صفة له ازلية مع انه سبق ولا خفاء
في انه لزيادة النزاع

لانه بمعناه البعيد وهو الكلام الاتي من المص
لا بمعناه القريب وهو كلام الله تعالى
الذي هو صفة ازلية لله تعالى

مكيف بالاعتماد على المخارج والصوت كيفية تعرض للهواء حين تموجه من قرع او قلع
عنيف فليس التكلم الا احداث الكلام في الهواء فلا يكون الكلام قائما بالمتكلم ويكون
قيامه بالمتكلم وهما من العوام لعدم اطلاعهم على حقيقة الامر **قوله** ضرورة امتناع قيام
الحوادث الاولى لامتناع قيام الحوادث لان الامتناع ليس ضروريا الا ان يراد كونه من ضروريات
الدين **قوله** ضرورة انها اعراض حادثة مشروطة حدوث بعضها بانقضاء بعض فالمنقضي
حادث لانقضائه والمسبوق به كذلك لانه مسبوق به والرد على الحنابلة ظ واما المشهور من
الكرامية انه حادث قائم بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحادث به تعالى وغاية التوجيه ان يقال ل
القائلين تقييد للكرامية ولعل الشارح اطلع على فرقة من الكرامية موافقة للحنابلة واعلم
ان ترتيب القيود في كلام المص على وجه يغني المتقدم عن المتأخر فان كون الشيء صفة له تعالى
يغني عن الوصف بالازلية لان وصفه لا يكون الا كذلك والازلية تغني عن الوصف بانه ليس
من جنس الحروف والاصوات فالاولى ان يقال متكلم بكلام ليس من جنس الحروف والاصوات ازلي
هو صفة له وبالجملة في قوله صفة له رد على المعتزلة وفي قوله ازلية رد على الكرامية وفي قوله
ليس من جنس الحروف والاصوات رد على الحنابلة **قوله** الذي هو ترك التكلم فتعريف الكلام
بالسكوت يستلزم الدور **قوله** هو عدم مطاوعة الالات اما بحسب الفطرة اه الافة لا
تنحصر في عدم مطاوعة الالة بل قد يكون بعدم الالة اما بحسب الفطرة او لعارض وضعف
الالة لعدم البلوغ ايضا فطري فلا يحسن مقابلته لعدم المطاوعة بحسب الفطرة والكلام مطلقا
صفة منافية للسكوت والكلام بالالة لا كلامه تعالى صفة منافية لعدم مطاوعة الالة له
لتنزهه عن الالة وذلك بين **قوله** فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظي يعني ان هذا الحكم
انما يتحقق بناء على الكلام اللفظي فكلمة على بنائية وليست صلة الصدق وهذا منع للمدعى
بمعنى طلب الدليل عليه وهو موجه قبل الاستدلال او كلمة على صلة الصدق وقوله وهذا
اشارة الى قوله صفة منافية للسكوت والافة ولو قال وهذه لكان اظهر وبالجملة المقصود ان هذا
البيان لا يتم فيما نحن فيه من الكلام النفسي قوله اذ السكوت والخرس انما ينافي اللفظ الاولى فيه
انما ينافيهما اللفظ فتأمل **قوله** والله تعالى متكلم بها امر ناه مخبر ذكر الثلثة ليس لانحصار
الكلام في الامر والنهي والخبر بل على سبيل التمثيل لانه يكفي للتنبيه على ان تكثر الاسماء له تعالى ليس
باعتبار تكثر الصفات كيف وقد قيل كلامه تعالى خمسة هي الثلثة المذكورة والاستفهام والنداء

مطلب كون كلام الله تعالى اقساما خمسة او سبعة او ثمانية

اي سواء كان بالالة بدونها او النفسي اللفظي او كلام الله تعالى وكلام الناس [illegible]

وكون

وكون الاستفهام كلامه تعالى على لسان العباد والا فهو منزه عن الاستفهام وح يزيد على
الخمسة لوجود التعجب والتمني والترجي ايضا واشار الشارح بقوله يعني انها صفة واحدة اه
الى دفع الاستغناء عن قوله والله متكلم بها بما سبق من ان السابق لاثبات الصفة وهذا
لاثبات الوحدة ودفع توهم تكثرها من تعدد الاسماء والاضافات ويمكن توجيه اخر هو انه
اشارة الى انه متكلم بصفة الكلام لا بذاته ولا بالة وجارحة **قوله** لما ان ذلك اليق بكمال
التوحيد لان كمال التوحيد ان لا يكون لما سواه مدخل في تحقق شيء فالقول بوجود الصفة
لا يليق الا على قدر الضرورة والاولى ان يقول ولا دليل لان رعاية الاليق بكمال التوحيد انما
يوجب نفي تكثر لا دليل عليه فلا يستقل بنفي الكثرة بدون انتفاء الدليل نعم انتفاء الدليل
يستقل بنفيها لانها خلاف الاصل لا يصار اليها الا الدليل ولا يخفى ان انتفاء الدليل على تكثر
كل منها في نفسها لا يوجب وحدة كل منها في نفسها فالواجب ان يقال ولا دليل على تكثر شيء
منها ولا يذهب عليك ان تعدد صفة الكلام كما يتوهم من الاقسام المذكورة يتوهم من تعدد
كتبه تعالى والدفع واحد وهو ان تعدد الكتب بتعدد تعلقات صفة الكلام **قوله** فان قيل
هذه اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها اعلم ان ما تقدم من كون صفة الكلام واحدة
في نفسه متكثرة باعتبار التعلقات ذكره ابن سعيد من الاشاعرة حيث قال الكلام في الازل
ليس متصفا بشيء من الاقسام الخمسة انما يصير احدها فيما لا يزال واورد عليه انها انواعه
فلا يوجد بدونها واجيب بمنع ذلك في الانواع الاعتبارية كما في الكلام فان الانواع
الخمسة تحصل باعتبار التعلق وبهذا ظهر ان ما قيل ان ما سبق بعينه تحقيق الجواب فلا وجه
لايراد السؤال والجواب خال عن التحصيل لان السابق ان التعدد طار بطريان التعلق
والسؤال انه لا يمكن تحقق الكلام بدون هذه الاقسام فكيف يحكم بخلو الكلام عنها
في الازل وههنا بحث الاول ان هذا السؤال لا يخص الكلام بل يجري في القدرة والعلم و
غير ذلك والثاني ان ما ذكر من الاقسام غير حاصر للكلام فلا يمتنع وجودها بدونها اذ لا
يلزم من وجودها بدونها وجود [illegible] بدون الخاص والثالث ان توجه السؤال لا يخص
بتقدير كون التعلق غير ازلي بل يتجه مع كون التعلقات ازلية بان يقال كيف يكون صفة الكلام
في نفسها غير امر ولا نهي ولا خبر ولا يمكن وجود العام بدون الخاص والجواب عن الاول ان
منشأ هذا السؤال اشتباه الكلام النفسي باللفظي فان الكلام اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام

العام

هذا الايراد هو الذي ذكره الشارح مع جوابه بقوله فان قيل هذه الاقسام للكلام اه فلا وجه لايراده اللهم ان يراد تلخيص السؤال والجواب

اشتباه الكلام اللفظي بالنفسي

والافجعل الاقسام انواعا للصفة شخصية مما لايقدم عليه احد بل لايجعل الماخوذات بالا
عتبارات اقساما للشخص فلايجرى فى سائر الصفات وعن الثانى بان الاقسام مذكورة على
سبيل التمثيل وملخص السوال انه لايمكن وجود الكلام بدون اعتبار من الاعتبارات التى
ينقسم باعتبارها فكيف يعتبر فى الازل خاليا عنها وعن الثالث انه اورد السوال الواقع فيما
بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لايزال ولو جعل التعلق ازليا يرفع منه ايراد
السوال عليه والجواب عنه قوله وذهب بعضهم الى انه فى الازل خبر فيكون واحدا فى الازل غير
خارج من الاقسام وفيه ان الاخبار متعددة فلايثبت وحدته بكونه خبرا اما الوصف التعدد عن
الخبر وذلك بان يقال انما تعدد الاخبار بتعدد التعلقات فلامخلص الا بالتمسك بالتعلق قوله
لان حاصل الامر الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك لايشمل امر الندب
لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب على الترك وكذا فى النهى التنزيهى لا اخبار عن العقاب على الفعل
ولو كان فى الاستفهام طلب الاعلام وفى النداء طلب الاجابة كان فيهما ايضا اخبار باستحقاق الثواب
على الاعلام والاجابة والعقاب على تركهما وفى كون النداء لطلب الاجابة مخالفة ما اشتهر انه لطلب
الاقبال ولايخفى ان ما ذكر لو تم لجعل الامور الخمسة خبرا فى الازل وفيما لايزال ولا يختص بكونه خبرا
فى الازل واختلاف هذه المعانى ضرورى ودليل الاتحاد مصادم للضرورة على ان اختلاف الاقسام
الاربعة للخبر باحتماله الصدق والكذب دون الاقسام الاربعة سيجىء على الاختلاف ومن البين ان
استلزام البعض للبعض لايوجب الاتحاد ولو استلزم ليس كون الخبر طلبا اولى من كون الطلب خبرا
اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهى عن العلم بخلافه وربما يقال كل طلب
فى الكلام اللفظى حصل بتصرف فى الكلام الخبرى فقولنا اضرب حصل من تضرب بتصرفات عملت
فى محلها وهكذا وهذا يرجح جعل الطلب راجعا الى الخبر قوله فان قيل الامر والنهى بلا مامور
ومنهى سفه وعبث هذا شبهة المعتزلة على قدم الكلام ومن فوائد ما ذكره المصنف انها
فلايليق قصره على فائدة دفع تعدد الكلام والاخبار ايضا سفه عند عدم مخاطب والجواب
التحقيقى عن هذه الشبهة ان السفه انما يلزم فى الكلام اللفظى دون النفسى والكذب المحض
ما لايقبل التاويل ووجه كون الاخبار بطريق الماضى كذبا محضا انه لازمان قبل زمان التكلم
فحين يكون الاخبار بطريق الاستقبال ايضا كذبا محضا اذ لازمان بعد زمان التكلم ايضا اذ
لا انقضاء للتكلم فقصر النظر على الماضى لقصور معرفة القاضى وكما يمكن الجواب بان الامر فى

الازل

الازل لايجاب تحصيل الماموربه فى وقت وجود المامور اه يمكن الجواب بان الايجاب حين
تعلق الامر فليكن الامر قديما والتعلق حادثا عند وجود المامور واهليته والرجل يحتاج
الى تقدير الابن والله تعالى يعلم المامور فى الازل ولا يحتاج فى امره الى تقديره فهو اولى
بالامر قبل الوجود لا نقول امر الرجل قبل وجود الابن لعدمه وتوقفه بادراك الابن فليس فى
امره قبل الابن سفه والله تعالى يدرك المامور فلاوجه لامره قبل الوجود لانا نقول لا
يمكن امره تعالى الا فى الازل لامتناع قيام الحادث بذاته الاقدس والمراد بالاتصاف بالازلية
الاتصاف بالوقوع فيها وهو ظاهر قوله ولما صرح بازلية الكلام النفسى القديم حاول التنبيه
يعنى بعد اثبات ازلية الكلام حكم بازلية القران تنبيها على اطلاق القران على الكلام النفسى
اذ لولا اطلاقه على الكلام النفسى لم يصح نفى الحدوث عنه وبهذا اندفع انه يتبادر من هذا
ان جمع القران مع كلام الله للتنبيه على الترادف ويستفاد من قوله وعقب القران بكلام الله
اه انه جمعهما لان نفى الحدوث عن القران ينبغى ان يكون بالتعبير عنه بالكلام لا بالقران ولا
يخفى ان ما ذكره تكلف اذ يكفى فى التنبيه على الاطلاق على القران ان يقول ويطلق القران على
الكلام النفسى ولا وجه لاثبات عدم الحدوث بهذا الفرض ونحن نقول بعد اثبات صفة الكلام
الازلية اثبت ان القران غير مخلوق الا انه عقبه بكلام الله لما ذكره الشارح او قصد اجرى
الكلام على وفق الحديث او نقول نبه على طريق نفى الحدوث عن القران او اشار الى دفع ما كاد
يتمسك به الحنابلة لقدم الكلام من اجماع الاشاعرة على ان القران غير مخلوق ووجه الدفع
ان القران بمعنى الكلام النفسى ولايخفى ان قوله والقران كلام الله تعالى غير مخلوق اقتباس قيل وجهه
تبادر الكلام اللفظى من القران شيوعه فيه على عكس كلام الله قلت وايضا القران يشعر
بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى قوله فهو كافر بالله العظيم قوله بالله العظيم يحتمل
القسم وفى الخلاصة الطيبى نقلا عن الصغانى ان هذا الحديث موضوع والمراد بالفريقين الا
شاعرة والمعتزلة لا القائلون بالحدوث والقائلون بالقدم لانه ليس فيه تنصيص بمحل الخلاف
بين الحنابلة والمعتزلة وترجمة المسئلة بمسئلة خلق القران يناسب كلام المعتزلة والمناسب
بكلام الاشاعرة مسئلة عدم خلق القران والدليل لم يسبق مرتبا مجموعا بل سبق فى موضع انه
ثبت بالاجماع وتواتر بالنقل انه متكلم ولامعنى له سوى انه تعالى متصف بالكلام وفى موضع اخر
انه يمتنع قيام الحوادث بذاته ولهذا لم يكتف بقوله مامر قوله من التاليف يعنى من الحروف فانه

قوله وبهذا اندفع اه هذا رد على المحشى الخيالى وقد سبقه فى هذا الرد المولى الكستلى حيث قال ومن قال وفيه تنبيه على الترادف فقد سهى لان كلام الله اعم من القران لكنه قد يطلق ويراد به القران ذهابا بالاضافة الى العهد ولا حاجة اليه فى هذا المقام ولى الدين

قوله يحتمل القسم يعنى ان الظاهر ان الباء صلة ويحتمل القسم وفيه رد على من قال ان الباء فى بالله ليست للقسم بل للصلة ولى الدين

الا انه لما نشا البحث والنظر فى هذه المسئلة من قبلهم خرجت بما يناسب كلامهم

[illegible]

مطلق التركيب الجامع للتوالى فى النطق كيف اتفق والتنظيم بين الجمل والكلمات لانه ترتيب
الكلمات والجمل مناسبة الدلالات متناسقة المعانى وهذا انما يكون بالنسبة الى الكلمات
والجمل وكونه التاليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على انها تستدعى التوقف على الاجزاء
فيكون مجامعا حادثا والانزال والتنزيل يوجب الانتقال من مكان عال الى سافل والمكان حادث
وكونه عربيا يوجب كونه من موضوعات العرب ومصنوعاتها وكونه فصيحا يوجب ان يكون
كثير الاستعمال والاستعمال حادث فلهذا موصوفه لان محل الحادث حادث وكونه مسموعا
حادث فيوجب حدوث محله وكونه معجزا حادث لانه يحدث بالقياس الى المتحدى ومحل الحادث
حادث وقوله الى غير ذلك اشارة الى ما سبق من انه ليس مجتمع الاجزاء بل جزء منه منقض وجزء
مسبوق بالمنقضى ولا يخفى ان بعض ما ذكر انما يكون من سمات الحدوث لو كانت صفات موجودة
محدثة ولم تكن اضافات واعتبارات فتامل **قوله** ايجاد الحروف والاصوات فى محالها كالنبى
وجبرئيل وقوله وان لم يقرا بمعنى وان لم يقرء الله ولا وجه لفرض القراءة التى يتضمنه كلمة
الوصل والاظهر ان الضمير الى المحال واللوح المحفوظ يعنى ان الله تعالى متكلم بمعنى خالق الكلام
فى محاله وان لم يقرا تلك المحال المتكلمة به حتى يتقوى علاقة اطلاق المتكلم عليه تعالى لانه لو
كان كذلك يكون سببا للتكلم وكون المتحرك من قام به الحركة لغة لا يوجب كون المتكلم كذلك
للقطع بان المتكلم يستعمل فيمن يحصل الصوت المتكيف فى الهواء واطلاق المتكلم عند التحقيق
بمعنى محصل الكلام فى محله ومنشاء هذا الاطلاق يوهم قيام الكلام بالمتكلم ولا يلزم من
اطلاق المتكلم الشائع فى هذا المعنى صحة اطلاق الابيض والمتحرك الى غير ذلك لانه ليس حال
ما عدا المتكلم من نظائره مثله وتقييد الاعراض بالمخلوقة على اصل المعتزلة من كون العباد خالقة
لافعالهم والا فكل عرض مخلوق له تعالى عند الاشاعرة والاولى ان يقول لصح وصف البارى تعالى
بالمشتق من الاعراض المخلوقة له تعالى اذ لا يلزم من اطلاق الابيض بهذا المعنى اتصافه تعالى
بالبياض بل بايجاده **قوله** ومن اقوى شبه المعتزلة اه كانه اشار بوصف الشبهة بكونها
اقوى الى وجه تخصيصها بالدفع وذلك الوجه انما يتم بترك كلمة من فالاولى واقوى شبه
المعتزلة وفى قوله انكم متفقون على ان القران اسم لما نقل الينا نظر لان ابا حنيفة واتباعه
منا على ان القران اسم لما نقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا سوى بسم الله الرحمن الرحيم
فى اوائل السور لكن النظر لا يضر فتامل ويمكن ان تقرر الشبهة بوجه اخر وهو انكم متفقون

قوله النفسى ليس من جنس الحروف والاصوات
اشارة الى ان الاستدلال يتم من البعض الذى
ليس باضافات

قوله لانه ابى حنيفة اه تبع هذا المحشى المحقق فى هذا النقل للمحقق
التفتازانى والمحقق الشريف حيث قالا فى حواشى الكشاف
ان التسمية ليست من القران اصلا وهو قول ابن مسعود ومذهب
مالك والمشهور من مذهب ابى حنيفة واتباعه وذهب المتاخرون
من علماء الحنفية الى ان الصحيح من المذهب انها اية واحدة
من القران ليست جزء الشىء من السور بل انزلت للفصل
بينها تبركا بها كذا فى الكشف والتلويح وذكر الامام
الرازى فى التفسير الكبير ان ابا حنيفة لم ينص عليه وانما
قال بسم الله الرحمن الرحيم يسر بها وذكر صاحب
المحيط فى شرح شمس الائمة انه اختلف المشايخ فى
التسمية اكثرهم على انها اية من الفاتحة
وقال الكرخى لا اعرف منه
المسئلة بعينها المتقدمى اصحابنا الا ان امرهم
باخفائها يدل على انها ليست منها وفى
الزاهدى انها اية على الصحيح وذكر
ابو بكر ان الاصح انها اية فى حرمة
المس لا فى جواز الصلوة وفى جامع
الرموز لم يوجد ما فى حواشى الكشاف
والتلويح انها ليست من القران
فى المشهور فى مذهب ابى حنيفة
ولى الدين

[illegible]

على ان القران منقول الينا بين دفتى المصاحف تواترا وهذا يستلزم امورا تمتنع على الصفة
القائمة بذاته تعالى بديهية او لكونها من سمات الحدوث فلا يصح جعل القران الكلام النفسى
حتى يصح الحكم عليه بانه غير مخلوق والاشارة الى الجواب بقوله وصراه اما بمنع الاستلزام ان
جعل كونه مكتوبا فى المصاحف حقيقة واما بمنع بطلان التالى ان جعل مجازا فان قلت
مدار الجواب على ان كونه مكتوبا فى المصاحف مجاز ولا اشارة اليه فكيف يكون اشارة الى
الجواب بل هو بابقاء الشبهة اشبه قلت يشير الى التجوز ومنعه بكونه غير حال فيها
فافهم ثم قوله وهو مكتوب فى مصاحفنا اما جملة معطوفة على قوله والقران كلام الله غير
مخلوق واما جملة حالية من المستكن فى غير مخلوق وقوله محفوظ فى قلوبنا اى بالفاظ مخيلة
الاولى اى بصورة ذهنية ليلائم التحقيق الذى سيذكره من الوجودات الاربعة اذ ليس
وجود الشىء فى الذهن باللفظ المخيل ونفى الحلول نفى الحلول بالحقيقة فلا فرق بين الحلول
والكتابة والسماع والقراءة فى النفى والاثبات فان الكل منفى حقيقة مثبت مجازا فما يوهمه
البيان من الفرق لا وثوق عليه **قوله** وتحقيقه ان للشىء وجودا فى الاعيان يريد بالشىء
الموجود فى الخارج لانكار الوجود الذهنى فلذا صح اثبات وجودات اربعة للشىء على الوجه
الكلى ولا ينافيه قوله ووجود فى الاذهان لانه وجود مجازى كاخويه عند من ينكر الوجود
الذهنى ووجود حقيقى كالوجود فى الاعيان عند الحكماء وشرذمة من المتكلمين على ان
قوله للشىء وجودا فى الاعيان ليس كقوله وجودا فى الاذهان فان وجودا فى الاعيان معناه
انه واحد من الاعيان سمى الموجود الخارجى عينا لانه خير الموجودات كما يقال لاشراف الناس
اعيانها والوجود فى الاذهان معناه حضوره فى ذهن من الاذهان ومعنى الوجود فى العبارة
ان العبارة ميزتها عن الاغيار ببيانها كما ان الوجود يميزه عن الاغيار وكذلك الوجود
فى الخط بمعنى تخصيص الخط اياها بالبيان **قوله** فحيث يوصف القران بما هو من لوازم
القديم هذا زائد على جواب شبهة المعتزلة متفرع عليه يعنى اذا عرفت ان وصف
الكلام النفسى بهذه الامور مجازى فكلما يوصف القران حقيقة بما هو من لوازم القديم
فالمراد الحقيقة الموجودة فى الخارج وحيث يوصف كذلك بما هو من لوازم المحدثات
يراد بها الالفاظ المنطوقة وبهذا التحقيق عرف جواب اخر عن الشبهة المذكورة وهو
ان المتفق بيننا ان القران بمعنى اللفظ اسم لما نقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا وبهذا

قوله كاخويه اى الوجود فى العبارة والوجود فى الكتابة
وهما من حيث الاضافة الى ذات الشىء وحقيقته
مجازيان لان الموجود من زيد فى اللفظ صوت
موضوع بازائه وفى الخط نقش موضوع بازاء
اللفظ الدال عليه لا ذات زيد ولا صورته
نعم اذا اضيف الى اللفظ الموضوع
بازائه او النقش الموضوع بازاء
ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا
من قبيل الوجود فى الاعيان كذا
حققه الشارح فى شرح
المقاصد ولى الدين

قوله ووجود حقيقى كالوجود اه قال الشارح فى شرح المقاصد
الوجود فى الاذهان وجود غير متأصل بمنزلة
الظل للجسم فكون المتحقق به الصورة
المطابقة للشىء بمعنى انها لو تحققت
فى الخارج لكانت ذلك الشىء كما
ان ظل الشجر لو تجسم لكان
ذلك الشجر
ولى الدين

قوله وبهذا اندفع ما اورده اى بقوله
وبهذا التحقيق اه والمورد هو
المحشى الخيالى ولى الدين

اندفع ما اورد انه اشتبه جواب المص عند الشارح بجواب اخر فانه يجاب عن الشبهة تارة
بان الوصف بهذه الامور مجاز وهذا جواب المص وتارة بان الموصوف بها القران
بمعنى اللفظ وهذا ما ذكره الشارح فلا يبعد ان يقال المراد تحقيق الجواب لا تحقيق الجواب
المذكور فالقصد الى جواب اخر ووصفه بانه التحقيق دون ما ذكره المص على انه اذا وصف
القران بمعنى الكلام النفسي بهذه الامور مجازا كان الموصوف بها عند التحقيق الكلام
اللفظي لان مآل الوصف المجازي حقيقة فلا يبعد ان يذكر في تحقيق جواب المص ان
ما ذكره وصف للكلام اللفظي بناء على ان مآل وصف شئ بشئ مجازا وصف شئ اخر
به حقيقة وينقدح من هذا انه يمكن جعل الجوابين المذكورين عن الشبهة واحدا فتامل
قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية اه كانه جواب لان يقال لم يثبت الاصوليون
الا الكلام اللفظي فاثبات الكلام النفسي مخالفة لارباب الاصول الذين هم عمدة
اهل الاسلام وتوجيهه ان عدم بحثهم عنه لانه ليس الدليل وبحثهم عن الدليل لا
لانهم لا يثبتونه وينكرونه ولا يخفى ان التعريف بما ذكر فرع الجعل اسما للنظم فالاولى
تقديم الجعل على التعريف وان تعريفهم لاحد معنى القران لا لجعلهم القران اسما له
لان الظاهر انه لا اصطلاح منهم اذ لا احتياج للاصطلاح فيما له الوضع الشرعي قوله
اي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى اول عبارة الاصوليين لئلا يلزم في
تعريفهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه اذا كان القران مجموع اللفظ والمعنى كان المنقول
الينا حقيقة في اللفظ مجازا في المعنى لكن لا يساعد هذا التاويل ما في كتبهم ان القران اسم
للنظم والمعنى جميعا في قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة الا انه لم يجعل
النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة ولهذا جوز القراءة بالفارسية هذا فانه يدل
على ان كلا من النظم والمعنى ركن لازم وفي قوله لا لمجرد المعنى مسامحة والمراد لا المجموع
يدخل فيه مجرد المعنى ولك ان تجعله عطفا على قوله للنظم والمعنى جميعا فلا مسامحة
وقوله واما الكلام القديم اه عديل لجعل القراءة والحفظ والمساس من سمات الحدوث
كانه قال اما هذه الثلثة فمن سمات الحدوث واما السماع فمختلف فيه فالاولى تقديمه على
قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية لانه فصل بالاجنبي الا ان يحمل قوله ولما كان على بيان
اخر لوصف الكلام بسمات الحدوث ووجوب حمله على اللفظي لا على ما قدمناه قوله فمعنى

قوله

قوله ولا يبعد اه وبهذا اندفع ايضا ما اورده
المحشي الخيالي انه اشتبه اه ولي الدين

قوله على انه اه هذا علاوة على قوله وبهذا
اندفع اه كما يدل عليه قوله
فلا يبعد اه مقارنا بالفاء
التفريعية ولي الدين

فتامل لعل وجه الامر بالتامل اشارة الى انه اذا كان مآل
الجوابين واحدا اندفع ما اورده المحشي الخيالي من ان
هذا جواب اخر لا تحقيق جواب المص لكن هذا
الايراد على ظاهر الكلام وقد قالوا ان
دفع الايراد على الظاهر مشكل ولي الدين

قوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه يشعر هذا بان الشيخ الاشعري لا يحتاج
الى التاويل لقوله تعالى وفيه بحث لانه مع جواز سماع كلام الله لا يسمعه المشرك وليس
الامر بالجار المشرك الى ان يسمع نفس كلام الله نعم لا يحتاج فيما يدل على سماع موسى
كلام الله تعالى الى التاويل قوله ولكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك اختص باسم الكليم
اي كليم الله فان كليمك الذي يكلمك على ما في الصحاح وعلى مذهب الاشعري اطلاق الكليم
على ظاهره وانما الحاجة الى هذا الوجه والى ما قيل انه خص باسم الكليم لما سمع صوتا دالا على
كلام الله من جميع الجهات على خلاف المعتاد فكانه سمعه من الله الذي تنزه عن كل جهة وتنزه عنها
على مذهب الاستاد ومن وافقه من الشيخ ابي منصور ومن تابعه قوله فان قيل لو كان كلام الله
حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف اه يعني ما يدل عليه ما ذكر في توجيه حتى يسمع كلام
الله على مذهب الاستاد من ان كلام الله محمول على التجوز واطلاق كلام الله على الصوت الدال عليه
مجاز لو كان حقا لصح نفيه عنه لان علامة المجاز صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عن المعنى المجازي
فيقال الاسد مجازا في الرجل الشجاع لانه يصح ان يقال الرجل الشجاع ليس باسد وما ذكره في موضع
الجواب تسليم للشبهة من ان هذا التوجيه على خلاف التحقيق اشتراك كلام الله بين اللفظ
والمعنى ولا يخفى انه على تقدير الاشتراك ايضا يتجه انه ينبغي ان يصح ان يقال ليس النظم المنزل
المعجز المفصل الى السور كلام الله لانه يصح نفي احد معنى اللفظ المشترك عن الاخر اذ ابتناؤنا الا
ان يقال يصح نفي المعنى الحقيقي عن المجازي بلفظ الحقيقة من غير حاجة الى نصب قرينة على
المراد بالمنفي بخلاف المشترك فانه لا يصح نفيه من غير ان ينصب قرينة على ان المراد بالمنفي بالنفي سه
معنى وبالمنفي عنه معنى اخر قوله وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز اه اورد عليه ان
هذا يقتضي ان يكون منقولا في اللفظ مهجورا في المعنى لا مشتركا واجيب بانه لا يكفي في النقل المورد والمجيب المحقق صلاح الدين وتبعه المحشي الخيالي ولي الدين
ملاحظة العلاقة بين المعنيين بل لا بد من كون المعنى الاول مهجورا وفيه انه لا بد في الاشتراك
من عدم ترتب الوضعين والوضع لعلاقة يقتضيه فالجواب انه لم يرد ان الوضع للفظ العلاقة
كما يشعر به العبارة بل ان الاعتداد باللفظ ووضع اللفظ له وتسميته لدلالته على الكلام
النفسي قوله وذهب بعض المحققين في شرح المواقف اعلم ان للمص مقالة مفردة في تحقيق
كلام الله تعالى على وفق ما اشار اليه في الخطبة ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول
اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب

ان المراد منه مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا
لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست
كلامه حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية
ما بين دفتى المصاحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقةً وكعدم المعارضة
والتحدى بكلام الله تعالى الحقيقى وكعدم كون المقرو والمحفوظ كلام الله تعالى حقيقة الى غير
ذلك مما لا يخفى على المتفطن فى الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى
فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب
فى المصاحف مقرو بالالسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما
يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو فى التلفظ بسبب
عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون
حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخرى اصحابنا الا انه
بعد التامل تعرف حقيته تم كلامه وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستانى فى كتابه
(اى كلام المحشى وهو عضد الملة والدين)
المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة فى انه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة هذا
وفيه ابحاث منها ما قيل ان كلام الله تعالى ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ايضا
ان لا يكون المقرو والمحفوظ كلامه تعالى بل مثله وان كان اسما للنوع القائم يلزم ان يكون كلام الله
فى الشخص القائم به مجازا لو يصح ان يوصف بالحدوث لحدوثه فى ضمن اكثر الافراد وانه اذا لم يكن اللفظ
مترتبة الاجزاء فى نفسه كيف يفرق بين لمح وملح فى نفسه ومنها ما يمكن ان يقال انه على هذا
التحقيق ايضا يلزم ان لا يكون التحدى مع كلام الله تعالى لان مدار البلاغة على امور تتفق ترتيب
الاجزاء من التقديم والتاخير ويمكن دفع الجميع بان اختيار هذا التحقيق لانه اقرب الى الاحكام الظاهرية
لا لانه لا يتجه عليه شىء ولا شبهة فى كونه اقرب مع هذه الامور المتوجهة ولا يخفى انه بعد تمامه
يمكن توجيه قدم الكلام اللفظى على مذهب الحنابلة واخراج قولهم عن حضيض الوهن الى ذروة المتانة
قوله ولا من الاشكال المترتبة الدالة عليه لا محصل لتركيب اللفظ من الاشكال بل المراد من الاشكال الخط
وليس قياما [خبر ليس] مصور الحروف بنفس الحافظ بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مولفا من نقوش مرتبة قياما
للكلام بنفس الحافظ **قوله** والاختراع ونحو ذلك من الابداع والصنع بل الترزيق والتصوير والا
حيا فان جميع هذه العبارات معبرات عن التكوين باعتبار تعلق خاص والاختراع والابداع غير
تعبيرات نحو
الاحداث

(اى هذا الكلام قدس سره شرح المواقف)

قوله منها ما قيل اه قال المحشى الخيالى هذا بحثان اوردهما من
قوله ان كلام الله اه وثانيهما من قوله انه اذا لم يكن اه
وهو عطف على قوله ان كلام الله تعالى واعلم
ان عصام الدين جمع بحثى الخيالى من
موضعين وجعل فى موضع
واحد ونقل معنى
كلامه لا عبارته
ولى الدين

مطلب التكوين

الاحداث عند الحكيم فانهما بلا مدة فهما غير مسبوقين بالعدم وللابداع مزيد خصوص
فانه يشترط فيه انتفاء المادة ايضا فهو يخص المجردات ولما لم يعترف المتكلم بممكن غير
مادى وغير زمانى صارا عنده مساوقين للاحداث والتفسير باخراج المعدوم من
العدم الى الوجود مبنى على ارادة مبداء الاخراج لا المفهوم الاضافى الاعتبارى **قوله** لاطباق
العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له ليس قوله مكون له خبرا بعد خبر لعدم الفائدة فهو
تاكيد باللفظ المرادف لكنه لم يثبت فى اللغة فى غير الضماير وفى بعض النسخ فيكون فهو استدلال
من احد المترادفين على الاخر وفساده غير خفى على ذكى واتفاق العقل والنقل على انه خالق لجميع
العالم لدلالة الدليل على استناد الكل اليه بلا واسطة وورود خالق كل شىء ولعل انه خالق لواحد
او لغير افعال العباد فلا يطابق النقل فيه العقل بل العقل فيه متفرد فلا وثوق عليه بل ليس
فيه العقل بل الوهم البارز فى معرض العقل وعليك بالفرق بين اطباق العقلاء والنقل وبين اطباق
العقل والنقل فلا يوقعك لا الباس فى مضيق التردد فى اطباق العقل والنقل لظنه ان الاختلاف
فى انه خالق جميع العالم ينافى ذلك الاطباق وقوله لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم ظاهر فى
الاطباق على صحة هذه الدعوى والدعوى انه من قام به الخلق لانه يطلق عليه خالق العالم فلا
وجه لقوله واتباع امعلى انه لا معنى لشهادة العقل على صحة الاطلاق بل هو امر منقول من اللغة
قوله الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر من انه لو قام الحادث بالقديم لزم قدم الحادث
او حدوث القديم ولزوم قيام الحادث بذاته تعالى لو لم يكن صفة التكوين ازلية بناء على ما سبق
من وجوب قيامها بذاته تعالى فلا فرق بينه وبين الوجه الرابع الا انه ابطل قيامها بغيره تعالى بالدليل
وهنا بالبديهة **قوله** فلو لم يكن فى الازل خالقا لزم الكذب او العدول لا لزوم الكذب يندفع
بما سبق ان الاخبار فى الازل لا يتصف بشىء من الازمنة اذ لا ماضى ولا حال ولا مستقبل بالنسبة
اليه تعالى وارادة الخالق فيما يستقبل انما يكون مجازا على مذهب من يجعل اسم الفاعل مجازا
فى المستقبل لكنه مرجح كما يعلم من محله نعم لو تمسك بانه وصف ذاته فى كلامه الازلى بانه خلق
لتم بلا خلاف ويتجه على قوله من غير تعذر الحقيقة ان المجاز لا يتوقف على تعذرها بل يكفى
رجحانه اذ من القرائن كونه مقصودا اظهر وعدم تادية المجاز الى اثبات قديم يرجحه على الحقيقة
المودية اليه اذ الاصل وحدة القديم فالعدول الى التعدد بعد الضرورة ومما يجب ان ينبه
عليه ان ازلية الخلق انما تدفع الكذب بان تكون صفة موجودة ويكون تعلقها حادثا فلا يلزم

قوله ولعل انه اه الاول اشارة الى رد قول الحكماء انه
ما صدر من الله تعالى الا الواحد اعنى العقل
الاول بناء على انه لا يصدر من الواحد
الا الواحد والثانى اشارة الى رد
قول المعتزلة حيث قالوا انا
خالقون لافعالنا كما
تقرر فى محله
ولى الدين

من قيامها بذاته وجود المخلوق فى الازل لانه فرع التعلق فلا يلزم كذب الوصف بناء على عدم
المخلوق لان صدق الوصف لا يتوقف على التعلق بخلاف ما اذا كان الخلق مفهوما اضافيا فانه
لا يتحقق بدون تحقق المخلوق فيظهر عليك ان بناء هذا الدليل ايضا على كون التكوين صفة
موجودة اذ لا يمكن الحقيقة باعتبار اضافة بين الخالق والمخلوق وانما يمكن بالنظر الى الصفة الموجودة
القديمة لانها التى يتحقق بدون المخلوق دون الاضافة فانها لا يتصور بدونه فبنى قال الحكم بناء
الادلة على ان التكوين صفة حقيقية لا اضافة بين الخالق والمخلوق فيما عدا الثانى وتغليب فهو مغلوب
الوهم وفى استلزام جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق جواز اطلاق الاسود بمعنى القادر
على السواد بحث لانه من علاقات التجوز كون الشئ بالقوة فيقال لماء العنب المسكر للاسكار
بالقوة فالقادر على الخلق بمنزلة الخالق بالقوة دون القادر على السواد على انه لو حقق القادر على
السواد كان معناه القادر على خلقه فهو يستحق بهذا الاسماء من خلق السواد لا من السواد واما
ما اورد عليه من ان لزوم الجواز الشرعى ممنوع لتوقفه على عدم الايهام والاذن وعدم الجواز العقلى
مسلم يمكن دفعه بانه اريد انه يلزم جواز اطلاق الاعراض فى الجملة اعنى على مذهب من لا يقول
بالتوقيف مع ان الاطلاق باطل عند الكل قوله من ان تكوين كل جسم قائم به دون تكوين العرض فانه لا يقوم
بالعرض لامتناع قيام العرض بالعرض بل تكوين العرض ايضا قائم بالجسم فالاوضح ان يقال تكوين كل جسم
واعراضه قائم به ولا يخفى انه على هذا ايضا لا يكون من صفاته تعالى تكوين ولا يزيد الصفات على
السبعة وكما يلزم كون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه يلزم تقدم الجسم على التكوين لان التكوين الموجود
لا يقوم بالمعدوم فلا يحتاج الحادث فى وجوده الى التكوين قوله والحاصل فى الازل هو مبدا التخليق فان
قلت فما ذا الكلام فى تسميته فى الازل خالقا فلو لم يثبت له الخلق لكان مجازا من غير تعذر الحقيقة قلت
اذا كان الخلق اضافة غير متحققة الا بالنسبة الى المخلوق كان الحقيقة متعذرة ووجب العدول الى
المجاز وبهذا علم ان مبنى الدليل الثانى ايضا على ان التكوين صفة حقيقية اذ لو كان اضافة لتعذر
الحقيقة فبطل ما قيل كانه اراد بقوله ومبنى هذه الادلة ما عدا الدليل الثانى او بنى الامر على التغليب
هذا وكما ان مبنى الادلة على كون التكوين صفة حقيقية مبنى الدعوى ايضا عليه ومبنى كون الاماتة
تكوينا ومبدءه ارادة وقدرة على ان الموت صفة وجودية ضد للحيوة على ما فى المواقف من انه قيل الموت
كيفية وجودية يخلقها الله فى الحى فهو ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والخلق لا يتصور الا
فيما له وجود والجواب ان الخلق التقدير دون الايجاد واما لو كان الموت عدم الحيوة فهو انما يتحقق بعدم

انتهى كلام المواقف

ارادة

ارادة الحيوة قيل والذى يخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذى نجده فى الفاعل وبه يمتاز عن غيره
وبه يرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى فى الموجب ايضا بل نقول هو موجود فى
الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى وفيه انه لو احتاجت الصفات الى
التكوين لاحتاج التكوين الى تكوين اخر وهلم جرا ونحن نقول كما انه يثبت فى الواجب صفة سمع وبصر
ينبغى ان يثبت التكوين فانه لا بد لنا بعد القدرة على الضرب وارادته من اعمال الالات بها يتحقق الضرب وهو
تعالى منزه عن الالة لكنه يناسب ان يكون له صفة ينوط بها الاثر يقوم مقام الجوارح فى غيره كما ان
له صفة سمع يقوم مقام السامعة فى غيره هذا وقوله ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة و
الارادة يفيد ان مبدا التخليق هو القدرة والارادة لا غيرهما وليس كذلك اذ لا بد من العلم ايضا
قوله ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب يعنى
يستلزم وجود المكون كما ان الضرب يستلزم وجود المضروب الا ان وجود المضروب متقدم على وجود
الضرب بخلاف المكون فانه متاخر عن التكوين فلا يتجه انه لو كان التكوين مع المكون كالضرب مع المضروب لا
يستغنى فى وجود المحدثات عن اثبات صفة التكوين لتقدم وجوده على التكوين واللازم لتقدم التكوين
اما قدم المكونات او حدوث المكون القديم والاشارة الى الجواب بقوله وهو اى التكوين تكوينه للعالم و
لكل جزء من اجزائه لا فى الازل بل لوقت وجوده باعتباره انه يفيد ان التكوين القديم هو التكوين المتعلق
بالعالم ولكل جزء من اجزائه فيفاد بالاضافة تعلق تلك الصفة الواحدة بامور متعددة فى اوقات
متفاوتة فيعلم ان المتعلق بالزمان هو التعلق دون نفس التكوين والحدوث صفة التعلقات ولعدم
وضوح عبارته فيما قصده قال اشار الى الجواب اشارة الى الخفاء ولا يخفى ان تكوينه للعالم ليس الا تكوينه
لكل جزء من اجزائه فالاولى لكل جزء من اجزائه بدون العطف على الابدال واللام فى قوله لوقت وجوده زائدة
او بمعنى فى والاظهر ان قوله وهو تكوينه للعالم اشارة الى انه لا تكثر فى التكوين وانما يتعدد بتعدد التعلقات
والى انه متعلق بالعالم لا بصفاته والا لاحتاج التكوين الى تكوين اخر وهلم جرا والى انه متعلق بكل جزء من
اجزاء العالم لا كما يقول الفلاسفة من تعلقه بالعقل الاول فقط واستناد باقى الممكنات الى
العقول والاظهر من الكل انه دفع لما يورد من انه تكوين الشئ ان كان فى حال العدم لزم اجتماع الوجود
والعدم وان كان فى حال الوجود لزم تحصيل الحاصل حتى دفع بان تكوينه حال حدوثه فاثبت حال الحدوث
واسطة بين الوجود والعدم وهو ظاهر البطلان والحق ما اشار اليه من ان التكوين حال الوجود بهذا التكوين
ومن البين ان قوله لوقت وجوده متعلق باضافة التكوين الى العالم واجزائه وتقييد الاضافة يدل على

توقيت التعلق وحدوثه لا على توقيت الوجود الذى تعلق به التكوين مع قدم التعلق فلا يظهر ما قيل خيالى
الانسب بالمتن ان التعلق قديم كالتكوين والمكون حادث بان تعلق فى الازل التكوين بوجود الحادث
فى وقت معين فوجد على طبق تعلق التكوين وكون هذا البيان تحقيق ما يقال بناء على ان ملخصه ليس
الا منع لزوم قدم المكون من قدم التكوين بسند انه لا يلزم من قدم الارادة وقدم القدرة قدم
المقدور واما جعل العلم سندا لذلك فغير ظاهر لان تعلق العلم قديم لانه تعالى عالم بالاشياء
فى الازل الا ان يراد تعلق العلم بالشئ بعد الوجود فان للعلم تعلقا اخر به بعده سوى التعلق الازلى
قوله وما يقال قيل اى فى جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة فى قوله فلو
كان قديما لزم قدم المكونات وقد يتوهم انه اعتراض على قوله وان تعلق فاما ان يستلزم اه و محصله
حاصله ان الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث ولا يخفى ان الامر فيه هين على انه لو جعل الجواب
الزاما يخرج الترديد عن القبح هذا والحق انه منع لاستلزام قدم التكوين قدم المكون لان تعلق التكوين
به يستلزم الحدوث سواء كان التكوين قديما او حادثا والجواب المشار اليه بقوله وفيه نظر تصوير
معنى القديم والحادث على وجه يندفع به المنع ويتضح الملازمة وفيه نظر اخر وهو ان المنع لا يندفع لانه يكفى
فى حدوث التكوين ان الاحتياج الى الغير يستلزم الحدوث والاظهر ان المراد ان ما يقال فى بيان بطلان
استلزام قدم التكوين قدم المكون من ان التعلق يستلزم الحدوث فيه نظر وح لا نظر الا ما ذكره الشارح
قوله نعم اذا بينا صدور العالم يشعر بانه يتم منع استلزام قدم التكوين قدم المكون لو بين صدور
العالم من الصانع بالاختيار كذلك وفيه بحث لان عدم تصور التكوين بدون المكون يوجب كون المكون
قديما بقدم التكوين سواء كان الصانع مختارا او موجبا **قوله** ومن ههنا يقال الخ اى من اثبات اختيار الصانع
كذلك وقيل اى من ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية وبالقديم خلافه وفيه نظر لان مجرد ان الحادث
عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من العالم رد قدم شئ من اجزائه ما لم
يثبت ان اضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود وانما يثبت هذا بثبوت ان الصانع
مختار لا يقال انه يحصل بتخصيص تكوين كل جزء بوقت سواء ثبت الاختيار كذلك او لا لانا نقول
فليكن وقت وجود البعض الازل **قوله** والحاصل اى حاصل الجواب عن الاستدلال او اراد بالصفة الا
ضافية ما لا ينفك عن الاضافة والاقرب ان الضرب نفس الاضافة وهو اراد بكون التكوين صفة حقيقية
انه لا يستلزم الاضافة وذلك لان الضرب اسم لما قام بالفاعل ماخوذا مع الاضافة فلا ينفك عن الا
ضافة والتكوين اسم لما قام بذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلقه بالمكون لكن المشهور من الصفة

الحقيقية

الحقيقية ما يقابل الاضافة وما وقع فى عبارة المشايخ هو تفسيره باخراج المعدوم من العدم
قوله وهو غير المكون عندنا المكون اسم مفعول كما يفصح عنه بيان الشارح ولو كان المقصود
الرد على من ينفى وجود التكوين وعدم زيادته فى الوجود على الذات ويقول ليس فى الخارج تكوين
بل امر عقلى ينبغى ان يقال وهو غير المكون اسم فاعل لان من يثبته يثبته زائدا على المكون فاعلا به
لا زائدا على المكون اسم مفعول والاظهر ان المراد انه غير المكون من حيث انه مكون يعنى غير التكوين
القائم بالمفعول والمقصود به الرد على ابى الهذيل حيث جعله قائما بالمكون اسم مفعول وح سيـ
ينبه تنبيه عليه بان الفعل غير المفعولية كالضرب مع المضروبية وبانه لو كان نفس التكوين لزم ان يكون
اه والمراد بقوله عندنا جمهور القائلين بالتكوين لا المتكلمين فان جمهورهم لم يقولوا به ولزوم
ان لا يكون تعالى خالقا ومكونا واحد الا انه جعلهما وجهين باعتبار جهتى اللزوم والاولى ان يقول
وهذا يوجب عدم كونه خالقا العالم مخلوقا لبطلانه تفريع قوله فلا يصح القول بانه خالق العالم
وكون التكوين عين المكون انما يستلزم ان يكون خالق السواد اسود لان التكوين الذى هو عين
السواد قد قام به ويستلزم ايضا كونه خالق السواد سوادا وانما يستلزم كون هذا الحى خالق
السواد لان السواد الذى هو عين تكوينه وخلقه قد قام به وكون الوجوه تنبيها على بداهة تغاير
الفعل والمفعول ينافى كون احد الوجوه تغاير الفعل والمفعول بالضرورة وايضا لم يجعل المطلوب
بداهة المغايرة بل نفس المغايرة فينبغى ان يقال وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون لكون
الحكم ضروريا وتاويل ما ذكره ان كله على بسط مثله للتنبيه والتقدير وهذا كله تنبيه على تغاير
التكوين والمكون بناء على ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضرورى وبعد فيه بحث لان بداهة كون
فى ما ذكره الشارح
الفعل مغايرا للمفعول لا يستلزم بداهة كون التكوين مغايرا للمكون لان بديهة القانون لا يستلزم
بديهة الفروع المندرجة تحته فيجب ان يحمل قوله ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضرورى على ان
الحكم بتغاير كل فعل بخصوصه ومفعوله ضرورى وقوله فى امثال هذه المباحث الظاهر فيه هذا المبحث
يعنى بحث اتحاد التكوين والمكون والظاهر فى قوله بل يطلب الكلام بل تطلب الكلام وكانه راجع الى من
لم ادن تعنيف ولا يقتضى الوجوب على ان يطلب الكلام العلماء الراسخين محلا لا يصلح محلا للنزاع بل يجب ان
يطلب الكلام كل عاقل محل يصلح لان ينسب اليه وكون التحقيق ان الايجاب تعلق القدرة وكذا الخلق و
التكوين دون تعلق الارادة مع ان الحادث مع تعلق الارادة واجب كما انه مع تعلق القدرة كذلك مبنى

قوله بل يجب ان يطلب اه وفى الكشاف قد روى عن عمر بن الخطاب
رضى الله عنه لا تظنن بكلمة خرجت من فى اخيك
سوءا وانت تجد لها فى الخير محملا ذكره فى
اول سورة النساء ولى الدين

مطلب الارادة

على انه انما وجب حين تعلق الارادة لانه تعلق القدرة التامة على وفقها ولهذا لايجب بارادتنا لانه
ليس مع ارادتنا تعلق قدرة تامة ولا يليق تكثير القدماء اذا كان عنه بد والمراد بالمتغايرة المنفك
بعضها عن بعض قوله كرر ذلك اى كرر الشارح وجه التكرار تأكيدا وتحقيقا فتنبه وقوله تخصيص
المكونات بوجه دون وجه كان الاولى فيه تخصيص المقدورات لان تعلق التكوين بعد تخصيص الارادة
وفي اثبات صفة الارادة له تعالى مخالفة الفلاسفة في كونه تعالى موجبا وفي كونه ذاتا بحتا لاصفة له
ايضا والقول بنظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح من الوجوه الممكنة دليل على كونه مختارا
فاعتراف الحكيم به يوجب بطلان حكمه بالايجاب اذ لو كان تعالى موجبا لم يكن وجود العالم على الوجه الاصلح
بل على الوجه المتعين الذي لا وجه وراءه فلا يتجه ان الوقوع على الوجه الاصلح اوجب الكامل المطلق
للمناسبة الكمالية كما قال الحكيم فلا يدل على الاختيار الا ان يقال المراد بالوجوه الممكنة الوجوه الممكنة
بالنظر الى ذات العالم ولا ينافي ذلك الامكان ايجاب المبدأ وقد يقال اقتضاء النظام الاختيار بديهي قوله
ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر اى المراد الانكشاف التام لا ما يعتاده النفس من ادراك
المقابل للبصر على مسافة مخصوصة باحاطة الخطوط الشعاعية او بانطباعه في حاسة البصر والمراد
الانكشاف بحاسة البصر لا بصفة ذاتية كصفة البصر لله تعالى بان يخلق تعالى صفة للعبد قائمة بذاته
يدرك بها ذاته تعالى على نحو ادراك الاشياء بالبصر وقد يقال للمعتزلة ان يقولوا الانزاع لنا في
الرؤية بهذا المعنى بل في الرؤية بالمعنى المعتاد والمراد باثبات الشئ كما هو بحاسة البصر اثباته

مطلب رؤية الله تعالى جائزة بالعقل

في نظر العقل والقوى الادراكية قوله جائزة في العقل بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه قد سلك المص
في اثبات الرؤية طريقا قويما موجزا وذلك ان العقل حاكم بجواز الرؤية وما حكم به العقل ما لم يقم
دليل على بطلانه يجب قبوله والا لارتفع الامان عن العقل واذا جازت ودلت عليها ظاهر النصوص قويا سمعيا
فقد ثبت انه لا يجوز تأويل النص ما لم يقم دليل على عدم صحة ظاهره فاثبات صحة الرؤية بادلة ذكروها
مستغنى عنه ولا حاجة ايضا الى ابطال دليل الامتناع الا ان يجعل ادلة الصحة معارضات مع ادلة الا
الامتناع فمن قال الجواز بمعنى فسره الشارح به هو الامكان الذهني وليس محل النزاع اذ الخصم قائل به لم
يات بشئ وقوله ما لم يقم برهان على ذلك لا حاجة اليه لان قيام البرهان لا يجامع بجلية العقل وقوله
مع ان الاصل عدمه علاوة اى العقل يجوز ويتقوى تجويز العقل بان الاصل عدم البرهان وفيه ان الاصل
في الحوادث العدم والبرهان على الامر الثابت ازلا وابدا انى ليس الاصل عدمه وقد نبه بجعل جواز الرؤية

عذار رد على الخيالي

ضروريا على ان الاستدلال اصل الحق تنبيه فلا يجدي فيه المناقشة وقدم الدليل العقلي على
النقلي مع ان التعويل على النقلي لما فيه من الضعف والتكلفات حتى ان الشيخ ابا منصور لم يتمسك
الا بالنقل على ما قيل ولذا قدموا الدليل النقلي على النقل لان الدليل النقلي انما يبقى على دلالته اذا لم يمتنع
الدعوى عقلا فتصحيح الرؤية عقلا مقدم على التعويل على شهادة النقل على انك عرفت
انه تنبيه فلا وصمة له بضعفه واشتماله على التكلف فلا حاجة الى انه قدم العقلي سلوكا لطريق
الترقي من الاضعف الى الاقوى قوله ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض
فيه ان الفرق بين جسم وجسم بالبصر لا يستلزم كونه مرئيا لانا نفرق بالبصر بين الاعمى و
الاقطع مع ان العمى والقطع ليسا مرئيين وان القطع بشئ وجداني لا يحتاج فيه الى دليل فكان
الظاهر انا نرى الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بها قوله ولابد للحكم المشترك من علة
مشتركة ولابد من عدم تجاوز العلة محل الحكم فلا يصح ان يكون موجودا في المعدوم والذي يمتنع
رؤيته بالاجماع فلا يمكن ان يكون تلك العلة الامكان المشترك بين المعدوم والموجود ولا شئ
من الامور العامة ولهذا قال في المواقف وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث ثم بعد
سقوط الامكان ايضا الترديد ممنوع لجواز ان يكون الوجود بشرط الحدوث او الامكان ولو قيل ذلك
داخل في الترديد يتجه انه ليس الوجود المشروط مشتركا بين الصانع وغيره ويمكن ان يمنع ايضا مستندا
بان العلة كون المرئي في جهة من الرائي على نسبة مخصوصة ولا يبعد ان يجعل هذا المنع داخلا فيما يذكره
الشارح كالمنع بسند جواز علية التحيز المطلق او وجوب الوجود بالغير ويريد بنفي مدخلية العدم
في العلية انه لا مدخل له في علية الامر المتحقق والا فعدم العلة علة لعدم المعلول او رد عليه ان العدم
لا يكون فاعلا للوجود ولا مانع من عليته بوجه اخر قوله وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من
الاصوات والطعوم والروايح وغير ذلك دفع لما اورد على دليل صحة الرؤية من انه يستلزم صحة
رؤية جميع الموجودات من الاصوات والطعوم والروايح والتزامها مكابرة محضة وخروج عن
الانصاف وحيز العقل ووجه الدفع منع بطلان اللازم بالتزام صحة رؤيتها ومنع كونه مكابرة بل
استبعاد ناشئ عما هو معتاد في الرؤية وحقايق الاشياء لا يؤخذ من العادات بل من حكم العقل الخالص
من الهواء والتقليد الذي هو اصل السعادات قوله وحين اعترض بان الصحة عدمية لانه سلب
ضرورة الوجود والعدم ويتجه عليه المنع بسند انه سلب امتناع الوجود والعدم وسلب الامتناع
هو الوجودي في قوله ولو سلم فالواحد النوعي له معناه انه لو سلم استدعاء الصحة العلة فلانه

بعد قوله وفيه نظر اه

قوله ولا يبعد اه فيه تعريض للمحشي الخيالي لان ما ذكره من المنوع بقوله يرد عليه ان التحيز المطلق و وجوب الوجود بالغير والمقابلة داخل في قول الشارح وفيه نظر لا شئ اخر كما هو الظ

ولى الدين

قوله واستصحباه وذلك حيث قال في شرح المواقف ولقد بالغ الامام في ترويج المسلك العقلي لاثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يلتبس على الفطن المنصف ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصية الموجودة الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الا يرى ان قولك كل شيء فهو كذا وفي هذا الترويج تكلفات اخر يطلعك عليها ادنى تامل فاذن الاولى ما قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية انتهى ولي الكتب

استدعاء علة مشتركة لجواز كون صحة رؤية الجسم والعرض واحدة بالنوع وجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المتعددة وذلك ان نقول يجوز ان لا يكون واحدا بالنوع بل مختلف الحقيقة وح يكون صحة التعليل بالمتعدد اظهر فمن توهم صحة منع الوحدة النوعية فقد بعد عن الاستقامة وليس لك ان تقول الاولى جمع منع عدم استدعاء الصحة العلة وتسليمه ومنع استدعائه العلة الوجودية لان الممنوع وقعت على ترتيب مقدمات الدليل وهي انه لا بد للصحة المشتركة بين العين والعرض من علة مشتركة وهي اما الحدوث او الامكان او الوجود والاولان باطلان فتعين الثالث فالمنع الاول لوجوب العلة للصحة والثاني لوجوب اشتراكها والثالث لمنع بطلان علية الحدوث والامكان والرابع لمنع تعين الوجود للعلية بعد بطلان علية الحدوث والامكان الا انه يتجه ان منع اشتراك الوجود او لما يتعلق انما يتعلق بالمنفصلة القائلة وهي اما الوجود والحدوث والامكان فالاولى ان يكون منعا ثانيا وكما يمكن منع اشتراك الوجود حتى لا يصح ان يكون الوجود علة يمكن منع اشتراكه بين الواجب والممكن فلا يثبت صحة رؤية الواجب قوله اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا اه اورد عليه ان هذا استدلال لا دفع الاعتراض عن الطريق الاول اذ تقريره ان العلة وجودية وليست في صورة ادراك الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الموجود المطلق وهو مشترك بين الواجب والممكن ويدفعه انه جواب بتغيير الدليل او ورد ايضا ان الهوية المطلقة امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا بل بخصوصية الا ان رؤيتها اجمالية لا يقدر بها على تفصيل خصوصيات المبصر فيتوهم ان المدرك والمبصر ليس الخصوصية واستصحب السيد السند هذا الاشكال بحيث حكم بان الدليل العقلي لا يصلح للتعويل والصالح للتمسك به انما هو ظواهر المنقول ويمكن دفعه بان المراد ان رؤية الشبح من بعيد لا يفيدنا الا ادراك ان المرئي موجود من الموجودات فلو لم يمكن صحة رؤية كل موجود لم يكن اثر رؤية الشبح هذا الادراك بل ادراك انه جوهر من الجواهر او عرض من الاعراض او موجود ممكن ولو يرد ان المبصر الهوية المشتركة فان قلت لو كان المدرك الموجود من حيث انه موجود من دون خصوصية لوجب ان يتردد الرائي بين كونه واجبا او جوهرا او عرضا قلت ينتفي في مقام التردد بعض احتمالات لا يسعه المقام وقوله وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري انما منع لكون وجود كل شيء عينه او تاويل القول منه العينية الوجود بان العين هو الوجودات الخاصة لا مفهوم الوجود ولا يخفى ان كون المدرك الهوية المطلقة بحيث يسع الواجب العينية يسع الجوهرية

بل الجوهرية نسخ

نتوهم نسخ

المورد خيالي

قوله ويدفعه انه ... فان العبد الحكيم اللاهوري فيه بحثان ... التدليل بان المراد ... نطلق الرؤية ... الرؤية ... مختار ... حيث ... البعيد والثاني ... المسالة ... في الرائي [illegible]

قوله اما منع اه هذا خلاصة ما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال وجوابه ما مر في بحث الوجود من ان الوجود مشترك بين الكل عند جمهور المتكلمين غاية الامر ان الاعتراض يرد على الاشعري الزاما ما دام كلامه محمولا على ظاهره واما بعد تحقيق ان الوجود هو كون الشيء له هوية فاشتراكه ضروري انتهى ولي الكتب

و

والعرضية قابل للمنع ونظر الشارح يرجع اليه ان حاصله انه يكفي مشترك بين الجوهر والعرض لكنه لم يلخصه وهو الممكن الموجود واما ما يقال ان هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية فيدفعه انما تقرر انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لما لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته والاولى بقوله دون خصوصية جوهرية او عرضية دون خصوصية عينية او عرضية والاليق بقوله ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض هي العينية وما يتبعها من الاعراض قوله وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سئل الرؤية ومما يدل على الامكان انه نفى الرؤية دون امكانه فلو كان ممتنعا لنفى الامكان تصحيحا لاعتقاد قومه ومنه كلمة لكن حيث قال ولكن انظر الى الجبل فانه في قوة ولكن يمكن عند حصول استعداد وقبل حصوله لا تطيق كما لا يطيق الجبل مع كمال شدته ولو كان ممتنعا لا يكون لكلمة لكن موقع ويكون بمنزلة لن تراني ولكن يمتنع الرؤية ويتجه على دلالة تعليق الرؤية بالامر الممكن على امكانه انه مع وانما ذكره لا يدل الا على ثبوت المحال عند ثبوته لا على امكان المحال عند امكانه وتعليق ثبوت المح على الممكن الذي لا يثبت جائز لانه لا يلزم ثبوت المح ولذا صح ان انعدم المعلول انعدم العلة وان كانت واجبة غايته ان يلزم عدم ثبوت الممكن الذي لا يكون بدون المح وانما لا يجوز تعليق الامكان على الامكان لانه يلزم امكان المح وكذا ما قيل في بيانه انه لو كان المعلق على الممكن ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم لان التعليق لا يقتضي الا الصدق عند الصدق لا الامكان عند الامكان ويمكن دفعه بان المراد ان جعل عدم الممكن علامة عدم الشيء يدل على امكانه ولا يعلق وجود الممتنع بالممكن المعدوم لبيان عدمه فتامل قوله لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به يرد عليه انه لو كان كذلك لتوقف صدق التعليق على تحقق الثبوتين فالاولى على تقدير ثبوت المعلق به قوله فسال ليعلموا امتناعها كما علمه ولم يقل ارهم لينظروا اليك لان نفي رؤيتهم ادل على الامتناع من نفي رؤيتهم وربما يقال سال ليطمئن قلبه كما سال ابراهيم حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي وقوله وبانا لا نم انه لفظ فيه وانا لا نم فيكون عطفا على انه سؤال موسى وجه من المعتزلة كون المعلق عليه استقرار الجبل حال تحركه ان الامر بالنظر كان حال تحركه لانه اريد ان استقرار الجبل حال تحركه فاندفع الجواب بانه خلاف الظاهر كما يندفع بان ترتيب الدليل النقلي بعد ترتيب الدليل على الجواز العقلي ويمكن ان يستند منع امكان المعلق عليه بان استقرار الجبل حال تجلي الرب يجوز ان يكون ممتنعا وقد يلتزم ان القوم كانوا مؤمنين بالله كافرين بنبوة موسى عليه السلام لانهم ارتدوا بدليل قولهم

لانهم نسم

للابن سا

لان القضية حملية على هذا فتوقف صدقها على تحقق الثبوتين

بعد ترتيب الدليل سح

لا تناسب ما علم بالوحي [illegible]

لان القضية شرطية على هذا فلا يتوقف صدقها على تحقق الثبوتين

قوله فيدفعه اه قال عبد الحكيم اللاهوري اجاب عنه بعض الفضلاء بانا نلتزم صحة ملموسية الواجب فان ما تقرر من الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة الاخرى يفيد استلزام صحة اللمس الا انه لما لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته وانت خبير بان ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والمشمومية والمسموعية وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد واما النقض بصحة الملموسية فقوي فالانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي انتهى وانت خبير بان هذا ليس بانصاف بل خروج عن الانصاف لانه لا شبهة في استلزام ما قرره الاشعري صحة اللمس وما ذكره من اقتضاء المذوقية والمشمومية والمسموعية انما يرد لو ورد على الاشعري لا على عصام الدين وما ذكره من عدم قبول الطبع انما هو بناء للغائب على الشاهد وهو ليس بدليل لكن يقرر فيه ان هذا الدفع انما يكون على من قبل ما تقرر من الاشعري واما على غيره فلا

لان اصطلاح المتكلمين مقابلة العين للعرض لئلا يتوهم مقابلة الجوهر الفرد للعرض وما ذكره الشارح اصطلاح الحكماء فليس بلائق في كلام المتكلمين

لن نؤمن لك فلا يكفيهم قول موسى الرؤية ممتنعة وينفعهم حكم الله بالامتناع ويمكن دفعه
بانهم بعد كفرهم لا بد للرسول من بيان الامتناع قبلوه او لا وبيان الله قبوله ارجى فلا يكون
السؤال عبثا ولو اريد الاستقرار بشرط الحركة لم يمنع امكانه نعم كونه خلاف الظاهر متجه **قوله** متجه سم
واجبة بالنقل بعد الفراغ عن مقام صحة الرؤية شرع في مقام الوقوع وعبر عن الوقوع بالوجوب (من اهل السنة)
لان الوجود مسبوق بالوجوب بل محفوف بالوجوبين كما تقرر في محله او اراد الوقوع بالضرورة
لان ما اخبر به المخبر الصادق واقع بالضرورة او اراد بالوجوب الثبوت فمعنى الواجبة بالنقل الثابتة
به ومعنى ايجاب رؤية المؤمنين اثباته وقوله ورد الدليل السمعي ليس تكرارا لقوله واجبة بالنقل
لاشتماله على فوائد خلى عنه قوله واجبة بالنقل كون النقل دليلا مفيدا لليقين على ما يفيده
لفظ الدليل في المشهور وعموم الرؤية للمؤمنين والاختصاص بدار الاخرة **قوله** اما الكتاب
فقوله تعالى وجوه يومئذ الاية للخصم في الاية تاويلات ذكرت في المبسوطات وبقي عنهم
بعض التاويلات اقرب مما ذكروه هو ان يراد بها عبارة عن اصحاب الوجوه الناضرة اي ذات بهجة
ناظرة الى اصحابها لان النظر اليهم يوجب السرور وان الى ربها بمعنى في ربها ناظرة اي متفكرة
وتشبيه الرؤية برؤية القمر ليلة البدر كناية عن ان الرؤية يعم الكل وليس كرؤية الهلال
مختصة ببعض المستهلين ولم يبلغ مع اجتماع احد وعشرين من اكابر الصحابة في روايته حد التواتر
لانهم لم يجتمعوا في الرواية بل روى كل راو وانما يفيد رواية الكثير المعتمد التواتر لو سمع منهم
معا لا ان سمع من واحد نقل من واحد منهم وهكذا **قوله** واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين
والخصم لا يسلم الاجماع بل يتوهم السكوت عن تحقيق الايات والسنن من كثير من اهل قرن و
للامام الرازي اثبات اجماع اخر وهو ان الامة اجمعوا على قولين صحة الرؤية مع الوقوع وانتفائها
عنها مع نفي الوقوع فبعد اثبات الصحة بالدليل العقلي لو انكر الوقوع لكان قولا ثالثا هو القول
بالصحة مع عدم الوقوع والقول الثالث خرق للاجماع على احد الامرين وزيفه بان من نفى الصحة
والوقوع لم يقل بعدم الصحة بل سكت عنه فالقول به ليس خرقا الاجماع ويمكن دفعه بان من نفى
الوقوع الدال عليه ظواهر الادلة السمعية الملتزمة لاهل الشرع لو لم يعمل بها لم ينفه الا (بالوقوع ح)
للامتناع فلا محالة بعد ثبوت الصحة يحكم بالوقوع وكما كانوا مجتمعين على ان الايات الواردة في (لو لم تمتنع)
ذلك محمولة على ظواهرها كانوا مجتمعين على ان السنة الواردة ايضا كذلك ولما كان الاجماع في الايات (مجتمعين سم)
مستلزما للاجماع في السنن اكتفى به فان قلت لو اجمع الامة على كون الدليل النقلي محمولا على ظاهره وقام

لو اجتمع سم

دليل

احدهما بايجاب الفاعل المعلول وثانيهما بايجاده

اي معنى ايجاب رؤية المؤمنين واحد وهو اثباته وان كان معنى واجبة بالنقل ثلثة

قوله وزيفه بان من نفى هذا الاستدلال هو الامام الآمدي ولخصه صاحب المواقف في مبحث الرؤية وفصله سيد المحققين في شرح المواقف ابلغ غاية الايضاح فارجع اليه ان شئت ولي الغ

دليل على امتناع ظاهره ينبغي ان لا يعمل بهذا الاجماع لظهور الخطاء في الاجماع وابتنائه على عدم الاطلاع
على الامتناع قلت نفي الخبر الصادق اجماع الامة على الخطاء فالاجماع يحكم بان دليل الامتناع سه
شبهة ولمصادمته بالاجماع بط **قوله** والجواب منع هذا الاشتراط اما مطلقا بناء على ان الاشاعرة
جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه من المرئي بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس
او في الغائب لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز ان لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في
رؤية الشاهد وتحقيقه ان المراد من الرؤية انكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف
المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وعدمه
فقوله وقياس الغائب على الشاهد فاسد اشارة الى منع الاشتراط في الغائب بعد الاشارة الى منع الاشتراط
مطلقا يعني لو سلم الاشتراط في الشاهد ففي الغائب ممنوع **قوله** وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية
الله تعالى ايانا يرد عليه ان هذا الاستدلال ينفي اشتراط المسافة وانتفاء الشعاع وكون المرئي
في جهة من الرائي لكن لا ينفي كون المرئي في مكان ويمكن دفعه بانه ينفي اشتراط المكان لزوم حاجة
الله تعالى في رؤيتنا الى مكان وكان المستدل استدل على عدم اعتبار هذه الامور في مفهوم
الرؤية وامكان تحقق حقيقة الرؤية بدونها فيصح حمل الادلة السمعية على ظواهرها بناء على
ان الله تعالى يقدر ان يودع قوة الرؤية الغير المشروطة بها في ابصارنا فما ذكره من النظر مندفع
قوله لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان يرى لعدم توقف رؤيته على شرط الا اي (اي الشارح)
وان لم يجب ان يرى لجاز ان لا يرى جبالا شاهقة بحضرتنا مع وجود شرائط الابصار وهو سفسطة
وتحقيق الجواب اما منع استلزام جواز رؤيته رؤيته لتوقف الرؤية على خلقها واما منع استلزام
عدم رؤيته عدم رؤية الجبال الشاهقة الحاضرة عندنا بسند ان الرؤية بخلق الله تعالى و
العادة جرت بخلق الرؤية في الجبال دون ذاته واما منع كون جواز عدم رؤية الجبال عندنا سفسطة
لجواز ان لا يخلق الله الرؤية ويمكن منع استلزام جواز الرؤية الرؤية بسند ان رؤيته تعالى
مشروطة بطاقة العبد ولهذا منعها عن موسى عليه السلام لانه لم يكن له طاقتها وطاقة ذلك
انما يعطى في الاخرة **قوله** ومن السمعيات عطف على قوله من العقليات في تركيبه واقوى شبههم من
العقليات وقد اورد منوعا اربعة منع كون الابصار للاستغراق ومنع كون الاستغراق فيه لعموم السلب
لجواز ان يكون لسلب العموم فان النفي الداخل على العام يكون لنفي العموم ومنع كون ادراك البصر الرؤية مطلقا
لجواز ان يكون الرؤية على وجه الاحاطة ومنع عموم الاوقات بجواز اختصاصه باوقات الدنيا والاحوال

قوله في المواقف اه الصواب وفي شرح المواقف الظاهر ان لفظ شرح سقط
من قلم الناسخ وذلك حيث قال سيد المحققين فيه وهل يجوز
ان يرى في المنام قيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤية
وان لم تكن رؤية حقيقة انتهى قال المحققون المثال غير المثل
ورؤية الحق في المنام بمثاله لا بمثله وفي المقنع شرح الارشاد
اختلف المختلفون في انه سبحانه هل يجوز ان يرى في المنام
ام لا فجوزه اكثر المثبتة وامتنع منه اخرون ولا
معنى للاختلاف في هذا فان الرؤيا مصروفة
الى الاعتقادات ويكون لها تاويل صحيح وعلى
هذا يحمل قول النبي صلى الله عليه وسلم من
رآني في المنام فقد رآني فان الشيطان لا
يتمثل بي اي لها تاويل صحيح انتهى
ولقد وقعت لي مرتين مرة قبل
البلوغ ورأيت فيها بيت الله
ايضا ومرة اخرى بعد البلوغ
وقت مجاورتي بمكة المكرمة
المشرفة حال الابتدائي
بليتين عظيمتين ولك
الحمد والمنة ولي الدين

لجواز ان يكون مختصا بحال القوة الباصرة في الدنيا لكن لا يخفى ان قوله يدرك الابصار للاستغراق وعموم الاوقات والاحوال فحمل لا يدرك الابصار على خلاف ذلك خلاف ظاهر النظم وههنا بحث خامس وهو جواز ان يكون المراد نفي ادراكها بانفسها من غير اعانة الله اياها فان قلت دلت الاية على نفي الوقوع والخصم يدعي الامتناع فكيف يسعه التمسك بها قلت يحمل الاية مدحا له تعالى بنفي الرؤية وما كان عدمه مدحا كان وجوده نقصا يمتنع عليه تعالى فان قلت كيف يسلم كون التركيب مفيدا لعموم السلب والعام تحت السلب قلت كثيرا ما يصرف العموم الذي هو في مدخول السلب اليه وكذا الاستمرار والمبالغة كما في وما انا بظلام للعبيد فانه مبالغة في نفي الظلم وليس نفيا للمبالغة في الظلم ويمكن ان يجعل الاية دليل صحة الرؤية بان يقال ادراك الابصار له ان تصير مدركة له وادراكه الابصار ان تكون مدركا لها فالمعنى ان ادراك الابصار له ليس كادراك الابصار للاشياء فانه ليس في وسع الابصار بل بلطفه وجعله مبصرا لها قوله وقد يستدل بالاية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها الملازمة ممنوعة بل ما عدمه صفة مدح يشبه ان يكون نحو ذلك العدم اقوى في المدح وعدم مدح المعدوم بعدم الرؤية لا لانه يكون لامتناعها اذ الجسم المعدوم يمكن رؤيته والباري ممدوح بنفي الشريك عنه بل لان انتفاء صفة لانتفاء المحل لا يوجب المدح لان جميع المعدومات مشاركة في انتفاء جميع صفات الذم عنها الا ترى انه لا يمدح شريك الباري بنفي صفات النقص عنه مع امتناع ثبوتها له لامتناعها ووجه كون المعنى ان الله تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار ان الظاهر من نفي المقيد رجوع النفي الى القيد وقوله ومنها عطف على قوله من السمعيات فيكون التقدير اقوى شبههم من السمعيات هذا ومنها ذلك فلابد في كون كل منهما اقوى من التكلف والصواب ان المراد من اقوى شبههم هذا وهذا والمشار اليه بهذا في قوله ولهذا اختلف الصحابة امكان الرؤية وسببا امكان الرؤية للاختلاف انه لو لم يمكن عند الحاكم بالوقوع المحكوم به وكون الاختلاف في الوقوع دليل الامكان بناء على ان القائل بالوقوع يدعي الامكان لا محالة وفيه ان دعواه معارض بدعوى من يدعي الامتناع فتامل والرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف منهم شاه بن شجاع الكرماني راى ربه مرة في المنام فثلثين سنة بعده كان دائما متهارا فلما انتهز فرصة اشتغل بالنوم رجاء ان يرى الرب مرة اخرى قوله في المواقف اختلف فيه قوله والله تعالى خالق لافعال العباد لا يخفى ان هذه المسئلة لا تختص بالعباد بل تعم المخلوقات كلها وان الادلة انما يجري بعضها في افعال المكلفين لكن حكم العقل فيهم لا يتوقف في الحكم في غيرهم ثم بيانه هذا يشمل مذهب الاستاد مع انه جعل المؤثر في افعال العباد مجموع القدرتين ولم يتحاش عن

وههنا منع خامس

الكرماني نسخة

مطلب الكسب

افعاله

بل تعم افعال المخلوقات كذا في ابكار الافكار للامدي وقال المحقق
الطوسي في نقد المحصل ولما لم يكن للنزاع في افعالها الاختيارية
كثرة فائدة لم يتعرض لها وقال في ان افعال العباد ولي الدين

ولم يتحاش عن اجتماع مؤثرين على اثر واحد هذا بناء على ما ذكره
السيد قدس سره في شرح المواقف حيث قال ويجوز اجتماع المؤثرين
على اثر واحد والاقرب قيل لعل مراد الاستاد ان قدرة العبد غير
مستقلة بالتاثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى
صار المجموع مؤثرا في الفعل على ان كلا منهما جزء
المؤثر وصارت قدرة العبد مستقلة بواسطة
هذه الاعانة وعلى هذا لا يرد
عليه لزوم اجتماع المؤثرين على اثر واحد
لكن المشهور من مذهبه ما ذكره
الشارح قدس سره

اجتماع

اجتماع مؤثرين على اثر واحد لكنه مع ذلك لا يقول بكون العباد خالقين لافعالهم لان في الخلق معنى التقدير والله يوجد كما يقدر من غير فوت شيء من تقديره لكمال قدرته وليس في العبد التقدير على طبق الفعل وبهذا تبين ان تحاشي قدماء المعتزلة عن اطلاق لفظ الخالق على العبد كان لدفع و تفاوت بين الخلق والايجاد والاختراع على انه ربما يختص لفظ به تعالى لا يجوز اطلاقه على غيره تعالى مع جواز اطلاق ما يشاركه في المعنى كلفظ الرحمن دون الرحيم فتجاسر المتاخرين ليس بذلك قوله من الكفر والايمان والطاعة والعصيان اشارة الى ان المراد بالافعال ما يسمى فعلا لغة اذ الكفر عدم الايمان والعصيان عدم الانقياد فهما امران عدميان والايمان هو من افراد العلم الذي هو من مقولة الاضافة والى ان الخلق يتعلق بالاعدام المضافة وان لا يتعلق بالعدم المطلق وفيما ذكره من التفصيل مخالفة لمن قال لا يجوز اسناد الكائنات اليه تعالى مفصلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تعالى لايهامه الكفر وهو ان الكفر والفسق مامور به لما ذهب اليه العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعند الالتباس يجب التوقف الى التوقيف والاعلام من الشارع ولا توقيف عنه وكذلك لا يصح ان يقال هو خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير ولا يقال له الزوجات والاولاد مع جواز ان يقال له كل شيء قوله الاول ان العبد لو كان خالقا هذا الوجه كما يرد كون الفعل بقدرة العبد فقط يرد كونه باجتماع قدرته مع قدرة الله تعالى وحمل توقف الايجاد بالقدرة والاختيار على العلم بالتفصيل ضروريا والمواقف بينه بان الازيد والانقص مما اتى به ممكن فتخصيصه بما اوجده بالقصد والاختيار لابد له من العلم به والفرق بين الكسب وبينه في ذلك سواء كان بينا او مبينا مشكل وان قيل انه افاضة الوجود بخلاف الكسب فيجوز ان يتوقف على ما لا يتوقف عليه الكسب واشتمال المشي على سكنات متخللة اي بين الحركات البطيئة مبني على تركب الجسم من الجواهر الفردة لان كون البطء من تخلل السكنات من فروعه فلا يتم على من توقف من المعتزلة في ثبوت الجوهر الفرد وقوله وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل عنها لم يعلم رد لما يقال لا نسلم انه لا شعور للماشي بهذه الامور بل توهم عدم الشعور لعدم الشعور بالشعور ووجه الرد ان عدم الشعور بالشعور لا يبقى حين السؤال عن المشعور به وقد يدفع الحجة بانه يحصل الشعور وينتفي في الحال ولا يبقى وفيه بعد لا يخفى وقوله وهذا اظهر افعاله فيه ان كون تخلل السكنات اظهر من حركة اعضائه وتحريك العضلات خفي والعضلة كل عصب معه لحم غليظ كذا في القاموس قوله اي عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير يقال يرجع ما الموصولة الاستغناء عن جعل العمل بمعنى المعمول وعن اعتبار الاضافة الاستغراقية اي خلقكم وجميع معمولاتكم

افعال العباد نسخة

قوله والمواقف اه هذا اعتراض على الشارح بان ما جعله
ضروريا جعله صاحب المواقف نظريا حيث بينه بالدليل
ويمكن ان يقال ان ما ذكره المواقف تنبيه لا دليل
كما يدل عليه كلام شارحه السيد السند
حيث قال كما يشهد به البداهة ولي الدين

قوله مما اتى به ممكن لفظة من ههنا بمعنى في كما قول الشاعر
ولست بالاكثر منهم حصى فلا يلزم الجمع بين
اللام ومن في افعل التفضيل ولي الدين

قوله بينا او مبينا الاول اشارة الى ما ذكره الشارح
من الضرورة والثاني الى ما نقله عن المواقف
من النظرية ولي الدين

وازيل انه نسخة

قوله وان قيل اه هذا اشارة الى الرد على
المحشي الخيالي وفي بعض النسخ
وازيل وله وجه ايضا
ولي الدين

قوله واشتمال المشي اه هذا تمهيد مقدمة لاجل الرد على
الشارح بقوله فلا يتم اه وانت خبير بانه لا يلتزم
في الدليل رد جميع مذاهب الباطلة بل يكفي
فيه رد المشهور
ولي الدين

على ان الاصل في الاضافة العهد بخلاف ما الموصولة فان وضعها للعموم فحذف الضمير اهون هذا ويرجح
ما الموصولة ايضا ان فيها مطابقة ما تنحتون قلنا لو يرجح الشارح ما المصدرية مع جعل ما تعملون مصدرا
بمعنى المعمول بل مع جعله باقيا على معناه بل لم يرجح اصلا وانما نبه على ان الداعي اليها ليس الا هذا القدر
هذا ونبه بقوله او معمولكم على ان النص دليل تام لانه يدل على المط على كل احتمال وما توهم انه لا يدل
عليه الا على تقدير كونها مصدرية ويرجح ارادة المصدر على الموصولة بالاستغناء عن الحذف وعن جعل
المصدر بمعنى المفعول فليس بشئ واما احتمال كونها موصوفة اي شيئا يعملونه فمما ينفيه المقام لكن في قوله
وللذهول عن هذه النكتة اه ان فساد هذا التوهم لا يتوقف على ظهور هذه النكتة لان المعاني المصدرية
ايضا تصير مفاعيل للفعل والعمل يقال فعلت الضرب وعملته ولهذا سمي المصدر مفعولا مطلقا قوله وكقوله
تعالى خالق كل شئ اي ممكن بدلالة العقل وللمعتزلة ان يجعلوا دلالة العقل اكثر من ذلك او يجعلوا الخلق
اعم من الخلق والاقدار عليه وكذلك لهم ان يأولوا قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق بالحمل على معنى افمن
يستقل بالخلق كمن لا يخلق لا نقول الاية لترجيح عبدة الاوثان عليها او توبيخهم بانكم اشركتم من معبوديكم
لانكم تخلقون افعالكم وهم لا يخلقون شيئا لانا نقول يأباه سابق النظم لانه بعد اقامة الادلة على
كمال قدرته يناسب انكار كون غيره مثله لا ترجيح المشركين على الاوثان نعم مقتضى الظاهر ان يقول
افمن لا يخلق كمن يخلق الا انه عكس لانهم بتشريكهم تلك العجزة عن الخلق اياه في الالوهية جعلوه عاجزا
في مثلهم فرد عليهم ذلك قوله لا يقال فالقائل بكون العباد خالقا لافعاله الظاهر خالقين لافعالهم
يمكن دفعه ايضا بان لزوم الكفر لا يوجب الكون من المشركين بل الالتزام وقوله او بمعنى استحقاق
العبادة مانعة الخلو لاجتماعهما في المجوس والمعتزلة لا يثبتون ذلك اي احد الامرين من الوجوب والاستحقاق
ويمنعون كون مطلق الخلق مناطا لاستحقاق العبادة والمراد بالتضليل النسبة الى الضلال او كونهم
مضلين يعني كلام المشايخ ليس على حقيقته ولم يقصد به تكفيرهم بل مبالغة في ضلالهم او اضلالهم فان
قلت كلامهم مدلل والمبالغة لا تكون كذلك قلت الدليل من القياسات الشعرية والا فاثبات شريك
مستقل في نصف الملك اشد من اثبات شركاء محتاجين الكل منهم مدخل في امر حقير قوله واحتجت المعتزلة
المستدل على كون العباد خالقي افعالهم جمهور المعتزلة وابو الحسين ومن تبعه جعل الدعوى ضرورية
وانكاره سفسطة وذكر الفرق بين حركة المرتعش والماشي لبيان الضرورة فجملة من حججهم الذي
احتجوا به محل نظر وقوله وان الاولى باختياره بتقديره ونعرف ان الاولى في التركيب من قبيل علفتها ماء
وتبنا ولك ان تجعل الواو حالية وان مكسورة وقاعدة التكليف هي ان كل عاقل بالغ مكلف لانه اذا

فان موصولة في قوله تعالى ما تنحتون اي ما هو تنحتونه بايديكم

قوله قلنا لم يرجح اه قال عبد الحكيم اللاهوري كما ان غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيحه على الموصولة يمكن ان يقال غرض المحشي الخيالي ايضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني لا الرد على الشارح انتهى ولي الدين

اخراج افعال العباد كما اخرج الواجب والممتنع فيكون الاكثر باخراج الواجب والممتنع وافعال العباد

قوله وابو الحسين اه اقول ان مذهب ابو الحسين فصل في شرح المواقف غاية التفصيل يوجب نقله هنا الاطالة لكن حاصل الكلام فيه انه انكر الاعتزال في هذه المسئلة وان تلك المبالغة منه تمويه وتلبيس منه خوفا من اصحابه ولي الدين

قوله جعل الدعوى ضرورية يعني جعل العلم بذلك ضروريا لا حاجة به الى الاستدلال ولي الدين

قوله فجملة اه هذا تفريع على قوله وابو الحسين اه ووجه النظر ان الاحتجاج يستعمل في النظري ولي الدين

لان هذه القضية موضوعها مشتقة فيفيد عليه مأخذ الاشتقاق فلا علية للمأخذ على تقدير كون الله تعالى خالقا لافعال العباد لان العاقل وغير العاقل سواء على هذا التقدير فلا يكون للعقل والبلوغ مدخل في التكليف

سبحانه وتعالى

اي مثل ما يخلق من الاوثان

اي ان لم يكن الدليل الا من القياسات

كان

كان الفعل بخلق الله وليس للعبد مدخل فلا وجه لتعليق التكليف بالعقل والبلوغ وقيل قاعدة
التكليف ان المكلف به امر اختياري ويمكن ان يراد بقاعدة التكليف اساسه فيكون بطلان قاعدته
كناية عن انقلاعه عن اصله ومبالغة في بطلانه ويؤيده ما في عبارة غيره لبطل التكليف اذ لا يصح
عقلا ان يقال لمن لم يستقل في فعله افعل كذا والجواب بان المدح والذم للمحلية كمدح الحسن بالحسن وذم
القبيح بالقبح والثواب والعقاب تصرف له في خالص حقه فلا يسئال عما يفعل كما ينفعنا ينفع الجبرية
ايضا فهو علينا لا لنا من كل وجه فالجواب باثبات الكسب والاختيار في الجملة كما ذكره قوله وقد يتمسك بانه
لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والاكل والشارب والسارق والزاني الى غير ذلك وهذا جهل
عظيم ليس بتلك المثابة لان القائم والاكل وسائر ما ذكره ليس مثل الاسود والابيض لانها ما صدر
عنها هذه المصادر لا مجرد ما اتصف بها فمن لم يثبت عنده للصدور معنى سوى الخلق لم يكن حاصلا في
دعوى تلك الملازمة فهذا التمسك كسائر تمسكاتهم انما يندفع باثبات الكسب لا بما ذكره لا يقال يمكن
دفعه بان الزاني هو المصدر المتصف بالمصدر والله تعالى مصدر غير متصف لانه يلزم ان لا يوجد زان
فتامل قوله وان تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب ان الخلق هنا بمعنى التقدير ويمكن ان يراد تفعل
ما هو سبب للخلق لانه تعالى كان يخلق الطير عقيب صنعه ما هو بصورة الطير تصديقا لرسالته
قوله وهي اي افعال العباد كلها بارادته ومشيته اي بارادته بالعبد باتفاق القائلين بان خالق فعل
العبد هو الله تعالى لا بارادته منه عند بعض لان الارادة من الشئ تنبئ عن الرضاء دون الارادة بالله
بالشئ والله تعالى لا يرضى ببعض افعال العباد وان يريد الكلام من البين ان كون افعال العباد الرضى بخلقه تعالى
يقتضي كونها بارادته فلو قال فهي بارادته ومشيته لكان اوقع وكما يقتضي الكون بخلقه الكون بارادته
يقتضي الكون بقدرته فلا وجه لتركه وكذا يقتضي الكون بتكوينه عند القائلين به قوله وحكمه لا يبعد ان
يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين يعني قوله تعالى كن فان الله تعالى اجرى عادته فيما اراد شيئا ان يقول له
كن فيكون والاظهر ان يراد به الاخبار فان الحكم ينبئ عنه والقضية يكون بمعنى الحكم فهو تكرار القول وحكم
على طبق المشية قصد بذكرها تحسين اللفظ ويكون بمعنى الصنع وعليه حملها الشارح لكن يغني عنه الحكم
بكون الافعال مخلوقة له تعالى اذ لا معنى لكونها بفعله الا كونها بخلقه ولم يحمل على معناه المصطلح عليه عند
الاشاعرة وهي الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء احترازا عن كثرة التكرار في الارادة قوله لانا نقول الكفر
مقضي لا قضاء ومحصل الجواب ان الدليل اعني قوله لان الرضاء بالقضاء واجب لا يستلزم الملازمة لان القضاء
ليس بكفر حتى يكون الرضاء به رضاء بالكفر وكيف لا والقضاء قائم بذاته تعالى والكفر قائم بذات العبد ولا

اي ليس اساسه متحققا فيكون كناية عن عدم رأسا

قوله والجواب بان اه هذا رد على المحشي الخيالي بان هذا الجواب كما ينفعنا ينفع الجبرية ايضا فهو علينا لا لنا من كل وجه فلا يكون جوابا تاما من كل وجه ولي الدين

قوله للمحلية اي لا للفاعلية وذلك ان فعل العبد مخلوق لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوب للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري كذا في شرح المواقف للسيد السند ولي الدين

اي بقوله وهذا جهل عظيم

قوله فالجواب اه يعني ان الجواب المتقدم ليس بجواب تام فالجواب التام المفيد ما ذكره الشارح بقوله واما نحن فنثبت الكسب على ما نحققه ان شاء الله تعالى ولي الدين

٦٩

قوله فتامل لعله اشارة الى دفع الكلام ووجه اللزوم وذلك لان الباري تعالى مصدر غير متصف والزاني متصف غير مصدر واذا كان الزاني عبارة عما هو المصدر المتصف بالمصدر لا يوجد زان اصلا ولي الدين

قوله اي على ان يقول فالجار متعلق باجعه فحذف الجار في مثله قياس ولي الدين

يخفى انه لاحاجة الى قوله والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي وقد تم الجواب قبله ومما يجب
ان ينبه عليه ان الرضا بالمقضي ايضا واجب لكن من حيث انه مقضي والرضا به من حيث انه مكسوب
للعبد كفر وما هو المشهور ان الرضا بالقضاء واجب انما هو في القضاء بمعنى الصفة الذاتية اعني
ارادته المتعلقة بالاشياء لا بالقضاء بمعنى الفعل مع الاحكام والكلام فيه نعم التحقيق ان الرضا به
ايضا واجب قوله والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لو كان المراد تعميم القدرة لتعرض لها الا ان
يقال التنفي بظهورها الاهم بيان حال الارادة وح يندفع بعض ما تقدم هذا والاظهر ان المراد سلب تاثير
قدرة العبد وارادته ومشيته قوله قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما الاولى ارادهما
لما عرفت فتذكر والمعتزلة ايضا قالوا بالارادة من غير قسر حيث قالوا اراد ايمان الكافر رغبة واختيارا
لا جبرا واضطرارا لكنهم خالفونا في جواز تخلف مراده تعالى عن ارادته وقالوا لا نقص في ذلك اذ لا مغلوبية
كالمالك اذا اراد ان يدخلوا داره فلم يدخلوا فورد عليهم ان ذلك لا يخرج عن الشناعة ولا يخفى انه لو
تم ارادة وقوع الشئ اختيارا لتم ارادة الشئ مطلقا من غير امتناع التكليف اذ الارادة تجامع الاختيار
فليتحقق تلك الارادة المطلقة في ضمن ما يجامع الاختيار وتحقيق المقام ان التكليف بالممتنع قبيح فلا
يجوز عليه تعالى عند المعتزلة ونحن نقول لا يقبح منه شئ والتكليف بالممتنع تصرف له في ملكه ولو سلم
عدم جواز التكليف بالممتنع انما هو في الممتنع لذاته واما في غيره فانما الحكم عدم الوقوع لا الامتناع فيما
اذا كان علة الامتناع ما عدا تعلق ارادته تعالى وعلمه بخلاف ما كلف به واما تعلق التكليف بخلاف ما علمه
تعالى واراده فواقع قوله والمعتزلة انكروا ارادة الله للشرور والقبائح قالوا فعل العبد ان كان واجبا
يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه
عكسه واما المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق به ارادة ولا كراهة وفي قوله حتى انه اراد من الكافر و
الفاسق ايمانه وطاعته ان انكار ارادة الشر لا يوجب ارادة الايمان والطاعة بل الموجب له انه لا يترك
ارادة الخير لزعم ان ترك ارادة الخير كارادة الشر قبيح وفي قول المجوسي ان الله لم يرد اسلامي تعريض بان
الاسلام شر بناء على اصل المعتزلة وفي قول عمرو بن عبيد رد لتعريضه بالتعريض بكون الاسلام خيرا وقول
المجوسي فانا اكون مع الشريك الاغلب يحتمل ارادة اني ارجح الشريك الاغلب وارادة اني مضطر في يده
وفي قول العدلي تعريض بالاستاد بانه ناقص في تنزيه الحق وتسبيحه حيث تنسب اليه الفحشاء من ارادة
الشرور والقبائح وفي قول الاستاد تعريض بان نقصان التسبيح والتنزيه فيه حيث جعله مغلوبا للعباد بحيث
لا يجري في ملكه الا ما يشاء قوله ونحن نعلم ان الشئ قد لا يكون مرادا ويؤمر به اي نحن نعلم من انفسنا ان

الشئ

الشئ قد لا يكون مرادا لنا ونأمر به لداع وقوله الا يرى ان السيد تنوير له ولا يخفى انه لا يصح تعليله
بقوله لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى ولا يقوله او لانه لا يسئل عما يفعل وانما يصح التعليل لو كان
المراد انا نعلم ان الشئ قد لا يكون مرادا له تعالى ويأمر به ولا يصح لانه اول المسئلة والمقصود اثباته بالتمسك
بما نعلم من غير نزاع من احوالنا فالصحيح ان يقال نحن نعلم ان الشئ قد لا يكون مرادا ونؤمر به وقد يكون
مرادا وننهى عنه الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بشئ ولا يريده منه
فالله يأمر بما لا يريد لحكم ومصالح اه وكانه المراد مما قال لكنه وقع في تقريره الاختلال قوله وللعباد افعال
اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية والكف عن المعصية طاعة و
الكف عن الواجب معصية فلم يخرجا عن الحكم ووصف الافعال بالاثابة بها والمعاقبة عليها ليكون
كالدليل على ان للعبد اختيارا فيها ولذا ترك الوصف بعدم الاثابة بها وعدم المعاقبة عليها كما في الافعال
المباحة ووصف الافعال بالاختيارية مجمع عليه عند من سوى الجبرية والحكماء لان نسبة الفعل الى العبد بسبب
انه يخلقه عند المعتزلة او بان لقدرته دخلا فيه كما هو مذهب الاستاد او بسبب ان الفعل يكسبه كما هو
عند الاشاعرة او لان صيرورته عبادة ومعصية بقدرته كما هو عند القاضي فرد بقوله وللعباد افعال
على الجبرية وبقوله اختيارية على الحكماء حيث قالوا فعل العبد بقدرته بايجاب واضطرار ويمتنع تخلف الفعل
عن قدرته ومن قال المقصود ان للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاد
او مدارا محضا كما هو مذهب الاشعري فقد ضيق دائرة افادة العبارة حيث خصها بمذهب الاستاد
والاشعري وهو شامل لما سوى مذهب الحكماء والجبرية في القاموس الجبرية بالتحريك خلاف القدرية
والتسكين لحن او هو الصواب والتحريك للازدواج وقوله لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا
يدل على ان خلاف الجبرية لا يخص ما يثاب ويعاقب عليها بل نفي الاختيار عندهم يشمل المباح والمكروه
ايضا وربما يقال يشمل سائر الحيوانات ايضا قوله ولا قصد نفي القصد مكابرة صريحة ولا حاجة
لهم الى نفيه لانه يكفي في سلب نسبة الفعل الى العبد انه لا تاثير لقصده والقصد مخلوق فيه من غير اختياره
واضافة الحركة الى البطش اضافة المسبب الى السبب كاضافة الحركة الى الارتعاش الا ان البطش علة
غائية والارتعاش منشأ الحركة وللجبرية ان يقولوا الفرق وهمي لعدم الاطلاع على اسباب حركة البطش
بخلاف حركة الارتعاش حتى لو علموا ان الكل بخلق الله وايجاده لم يلتفت الى الفرق واورد على لزوم عدم
ترتب استحقاق الثواب والعقاب انه ينفيه انه لا يسئل عما يفعل ويرد انه يتجه على لزوم عدم صحة التكليف
ايضا فلا وجه لتسليمه بناء على بداهة عدم صحة تكليف الجماد ومنع لزوم عدم ترتب الاستحقاق

قوله والاظهر اه وانت خبير بانه خلاف مذهب المص لانه من الماتريدية ويثبتون للعبد نوع تأثير على ما حقق في محله سيما في التوضيح والصحائف ولي الدين

قوله لما عرفت اي عرفته انفا حيث قال اي بارادته بالعبد اه ولي الدين

مطلب للعباد افعال اختيارية

انتهى كلام القاموس وقوله وهو الصواب اه من العصام

المورد المحشي الخيالي

بناء على ذلك لانه ايضا مثله فى بطلان عدم ترتب استحقاق الثواب عليه ويتجه على عدم صحة اسناد
افعال تقتضى سابقية القصد والاختيار ان الاقتضاء وهو فيناء وضع الفعل للقصد متابعة ارباب اللغة
الذين ليسوا من اهل التحقيق للوهم على انا لا نسلم ان الاقتضاء بحسب الوضع بل للعرف المبنى على الوهم
الافلا فرق فى الوضع بين قام وطال فان كلا منهما موضوع للحدث والنسبة والزمان لا غير وانما فهم
القصد لتوهم القصد فى شان بعض الافعال قوله والنصوص القطعية بالنصب عطف على كثابة المحكم فى
قوله لانا كما ان تنفى ذلك عطف على نفرق فقد عطف الادلة السمعية على بطلان مذهب الجبرية على الادلة
العقلية عليه ووجه دلالة الاية الاولى على القدرة والقصد والاختيار اسناد العمل اليهم وجعلهم
عاملين ووجه دلالة الاية الثانية انه علق فعلهم على مشيتهم وهذا لا يكون مع انتفاء القدرة
والقصد والاختيار ولو رفعت قوله والنصوص القطعية ليكون المعنى والنصوص القطعية تنفى عدم
الصحة اللازمة لعدم الفعل للعبد لصح وكان دليلا على بطلان التالى فالاية الاولى تدل على صحة ترتب
الاستحقاق على اعمالهم واسناد ما يقتضى سابقية القصد والاختيار والثانية تدل على صحة التكليف لانه للتهديد على الكفر والتحريض على الايمان والترغيب فيه ولا تهديد بدون التكليف وعلى
صحة اسناد ما يقتضى سابقية القصد والاختيار قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى اه اورد عليه ان
هذا السؤال مع جوابه قد سبق حيث قال على تعميم ارادته تعالى لافعال العباد انه يلزم ان يكون الكافر مجبورا فى
كفره والفاسق مجبورا فى فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة واجاب عنه بهذا الجواب ولا يرد
لان ما سبق ابطال التعميم الارادة بلزوم الجبر وهذا اثبات للجبر على مدعى التعميم وبينهما بون نعم يتجه
ان استقصاء الكلام فيه اولى بالمقام السابق لسبقه والامر فيه هين والجواب عنه بان السابق بيان
الجبر بالنسبة الى الموجودات فقط وهذا بيانه بالنسبة الى كل ممكن وهمى ومع ذلك خفى كما لا يخفى على من
هو ذكى بل غبى فلا تلتفت اليه فانك بما سمعت عنه غنى قوله لانهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب
او بعدمه فيمتنع اورد عليه ان تعميم الارادة ليس الا لشمولها الموجودات اذ لو كان الارادة شاملة
للعدم ايضا لم يكن عدم ازلى لان كل مراد حادث بل العدم نتيجة عدم الارادة كما نطق به الحديث المرفوع
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن هذا ونحن نقول عدم الارادة علة لعدم الشى مع ان عدم العلة
علة العدم فلو تعلق الارادة بالعدم لاجتمعت علتان مستقلتان على شى فالاظهر كما قيل ان يقال
ان تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يمتنع لامتناع المعلول بدون العلة وذلك لان تخلف بان عدم الاشياء
لوجود ها مرتبط بارادته الا ان ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها فلا نفى بتعلق

الارادة بالعدم الا ان يقتضى الارادة العدم باعتبار عدمها ولا يذهب عليك انه يمكن ان يقال
فى العلم ايضا على نحو الارادة بانه ان تعلق العلم بالوجود وجب والا امتنع اذ عدم تعلق العلم با
لوجود يقتضى امتناعه والالزم خروج امر عن علمه فافهم قوله فيكون فعله الاختيارى واجبا او ممتنعا
الاشكال قوى ومنع منافاة كون الشى واجبا او ممتنعا للاختيار ضعيف نعم منع اقتضاء العلم
الوجوب واضح اذ العلم تابع الوقوع فلا يوجب الوجوب واما نقضه بافعال البارى جل ذكره
فباعتبار علمه ظ لانه عالم فى الازل بكل ما يفعل فيكون واجبا فلا يكون اختياريا واما باعتبار
الارادة فقيل مبنى على ازلية تعلقاتها وفيه بحث لانه كما ان تعلق الارادة وان كان حادثا يوجب
الفعل فيخرجه عن اختيار العبد كذلك هذا الايجاب يخرجه عن اختيار الواجب ولا يمكن ان يدفع
النقض بان تعلق ارادته باختياره فلا يخرجه الوجوب المتفرع عليه عن كونه مختارا بخلاف العبد
فان تعلق ارادته تعالى ليس باختياره لان تعلق ارادته تعالى عقيب ارادة العبد فتدبر قوله ومعلوم
ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين ولا تحت مستقلة وغير مستقلة والا لم يكن
المستقلة مستقلة ويمكن ان يقال الدخول تحت مستقلة وغير مستقلة دخول تحت مستقلتين هما الم
المستقلة ومجموع المستقلة وغير المستقلة فلذا اكتفى بنفى الدخول تحت قدرتين مستقلتين ولا
يخفى ان السؤال انما يتوجه على من لم يجعل فعل العبد تحت مجموع القدرتين كالاستاد والقاضى قوله
وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا وان ابيت فبالبرهان على ما عرفت والبديهى ليس
الا مطلق المدخلية سواء كان بالتاثير او لا بل مجرد كونه مدارا محضا كالاحراق بالنسبة الى النار لا بالتاثير
كما توهم البعض لان نفى التاثير ليس بديهيا بل انما يثبت بقيام البرهان على ان الكل بخلقه تعالى
استقلالا قوله وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق قيل هذا هو التعقيب الذاتى والا فالقدرة
مع الفعل اقول ليس التعقيب الذاتى ايضا بحسب الحقيقة لان خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف على
صرف العبد القدرة والا لاحتاج فى خلق الافعال الى غيره تعالى عن ذلك بل صرف العبد قدرته من
الاسباب العادية التى ليست سببيتها الا وهمية فلذا التعقيب وصرف العبد قدرته وارادته انما يصير
كسبا بعد خلقه تعالى حتى لو صرف قدرته ولم يخلقه تعالى لم يكن كسبا فالكسب متقدم على الخلق ذاتا
ومتاخر عنه وصفا ولا بعد فى ذلك فان الرمى باعتبار ذاته مقدم على القتل وباعتبار افضائه الى الموت
قتل فالرمى باعتبار ذاته مقدم على الرمى باعتبار كونه قتلا وكون الفعل مقدور الله تعالى باعتبار
الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب يتجه عليه ان الكسب صرف القدرة فى خالق الصرف اما الله تعالى

فلا شئ للعبد واما العبد فهو خالق بعض افعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتباريا في اخراجه عن كونه
مخلوقا للعبد لان مسئلة خلق الافعال يعم الافعال الاعتبارية الا يرى انه جعل الكفر من المخلوقات و
اذا كان كون الفعل موجودا من الله وكونه مكتسبا من العبد فهو راجع الى مذهب القاضي ان الفعل
تحت قدرتين تحت قدرة بحسب ذاته وتحت قدرة بحسب صفته قوله والكسب مقدور وقع في
محل قدرته والخلق لا في محل قدرته فيه ان الكسب قائم بالمقدور وكذا الخلق بالخالق فكل منهما وا
قع في محل قدرته ويمكن ان يدفع بان المراد ان الكسب مقدور وقع مكسوبه في محل قدرته والخلق
مقدور وقع مخلوقه لا في محل قدرته والعبارة المستقيمة الكسب لمقدور وقع في محل قدرته و
الخلق لمقدور لا في محل قدرته ووجه عدم صحة انفراد القادر بالكسب انه ما لم يخلق الله
الفعل عقيب صرف القدرة لا يصير كسبا قوله ان الشركة ان يجتمع اثنان وينفرد كل منهما بما
هو له فيه انه اجتمع الخالق والكاسب في الافعال وانفرد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب ولا يرد
ان الكسب امر اعتباري لما عرفت قوله ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة محمودة فيه
انه اذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون للكسب ايضا كذلك لان ما يترتب على المخلوق يترتب
على المكسوب ولا يخفى قوة هذا الاشكال وغاية ما يمكن ان يقال ان الاتيان بما له عاقبة محمودة
مع العلم بان له عاقبة محمودة حسن وبدونه قبيح وفيه انه لو علم الكاسب العاقبة المحمودة
للقبيح لم يكن مستحقا للذم ويمكن ان يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا مصلحة
له فيه فيعد به سفيها والخالق يطلب بخلق القبيح مصلحة العالم وله مصلحة فيه فيتعالى عن
السفه وان الخالق يتصرف في ملكه بما يشاء والكاسب يتصرف في ملك الغير بما لا يرضى به وذلك
سفه قوله والحسن منها في المواقف القبيح ما نهي عنه شرعا نهي تحريم او تنزيه والحسن بخلافه
كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه فانه
حسن ابدا بالاتفاق هذا في تعريف الحسن انه يدخل فيه فعل البهائم مع انه قال وفعل البهائم فقد
قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه وقول الشارح وهو ما يكون
متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل تعريف للحسن من افعال العباد فلا يرد خروج افعاله تعالى
نعم يرد دخول فعل الصبي ويدفع بانه ذهب الى اتصافه بالحسن كما هو مذهب البعض وتعلق المدح
لا يخص العاجل قال الله تعالى في شأن اهل الجنة سلام قولا من رب رحيم والثواب ايضا لا يخص الآجل
فانه كثيرا ما يجري الفعل عاجلا ان الصدقة ترد البلاء وتزيد العمر كما ورد في الاثر والمراد المدح في

الشرع

اي المرتبة عنه شرعا تنزيه

اعتراض على شرح المواقف

اي انتهى كلام المواقف

قوله ولا ينفع دعوى اه هذا رد على ما ذكره المحقق صدر الشريعة
في التوضيح حيث ادعى ان صرف القدرة فعل العبد ولا يطلق
عليه الخلق لانه صفة قائمة بالموجود ليست بموجود
ولا معدوم الذي يقال له الحال والخلق انما
يطلق على الفعل الموجود في الخارج
ولي الدين

قوله والكسب اه تحرير هذا الكلام ان يقال الكسب الذي هو صرف العبد قدرته الى
الفعل مقدور للعبد وقع ذلك المقدور الذي هو الصرف في محل قدرة
العبد وذلك المحل هو نفس العبد واطرافه والخلق الذي هو ايجاب
الله تعالى وقع لا في محل قدرة الله وذلك لان قدرة الله
قديمة بذات الله تعالى فكانت منزهة عن المحل ولا يطلق
لفظ على ذات الله تعالى باعتبار قيام الصفة به
لان الحال مع المحل متغايران وصفات الله تعالى
لا عين ذاته ولا غيره هكذا حقق في
التسديد فافترق الكسب والخلق
فعلى هذا فالعبارة مستقيمة
غاية الاستقامة ولي الدين

قوله فكل منهما اي كل من الكسب القائم بالمقدور والخلق القائم بالخالق واقع
في محل قدرة العبد الذي هو نفس العبد وفي محل قدرة الله الذي هو
ذات الخالق وانت خبير بانه لا يطلق المحل على ذات الله كما صرح
به صاحب التسديد انفا فعلى هذا فلا يرد هذا البحث
ولا حاجة الى الجواب ولا الى ان يقال العبارة المستقيمة
اه ولي الدين

قوله في المواقف اه الصواب في شرح المواقف للسيد السند لان المتن ما ذكر ليس في المواقف
بل في شرحه لا سيما قوله وفعل البهائم اه والصواب فيه ايضا فعل البهائم
كما وقع في عبارة السيد السند والضمير في قوله مع انه قال راجع الى
صاحب المواقف والمقول ليس له بل الشارح فكيف يعترض بكلام
الشارح على تعريف المص لانه يحتمل انه لا يقول بما نقل الشارح ولي الدين

الشرع لا باعتبار اقتضاء العقل فيكفي في التعريف احد الامرين وكون التفسير بما لا يكون متعلقا للذم
والعقاب احسن لشموله المباح لما عرفت ان المباح حسن عند اكثر اصحابنا ولان الرضا يشمله
فينبغي ان يجعل محكوما عليه به والذم قول او فعل او ترك قول او فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير
كذا في المواقف ومقتضاه ان المدح ايضا اعم من القول والفعل وتركهما والمشهور ان المدح و
الذم من الاقوال كالحمد ولا يدخل في التعريف ترك السنة وان لا عقاب عليه لانه يتعلق به الذم
لانه مما يعاتب عليه ويوجب حرمان الشفاعة قوله برضى الله اتفاقا لكن عندنا بمعنى ارادة الله من
غير اعتراض على الفاعل وعند المعتزلة بمعنى ارادة الله وكذا الحكم بان القبيح ليس برضاه ايضا متفق
عليه لكن عندنا بمعنى انه مراد من غير ترك الاعتراض وعند المعتزلة بمعنى انه غير مراد فالرضا عندنا
الارادة من غير اعتراض وعندهم الارادة اذ لا ارادة للقبيح عندهم وتعلق الذم ايضا لا يخص العاجل
قال الله تعالى فاذن مؤذن بينهم ان لعنة الله على الظالمين وكذا تعلق العقاب لا يخص الآجل قال تعالى
فاخذه الله نكال الاخرة والاولى وقوله بمعنى ان الارادة والمشية اه فذلكه جميع ما سبق من مسئلة تعلق
الارادة والمشية والتقدير ومسئلة تعلق الرضا وعدمه وليس المعنى انه يريد بمسئلة الرضا ذلك
لكن يتجه انه لم يكن هنا حديث المحبة والامر الا ان يقال قد اشتهر ان الامر والمحبة يستلزمان الرضا قوله
فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب يستفاد منه ان استحقاق الذم والعقاب
لاضاعة قدرة فعل الخير وفيه انه لو كان كذلك لكان معاقبا بقصد فعل الشر على ان القصد لفعل الشر
معفو ما لم يعمل ويمكن ان يجاب عنه بان الحسنات يذهبن السيئات وكف النفس عن فعل الشر مع القدرة
عليه محسوبة تضييع قدرة فعل الخير فعدم العقاب على القصد لا ينافي استحقاق العقاب والظاهر
انه لا يتعين علة استحقاق العقاب على تضييع قدرة فعل الخير بل من علله كسب قدرة الشر وكسب
الشر واضاعة فعل الخير ايضا وقوله فلهذا ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون يعني به ان الذم على عدم
الاستطاعة مع ان العدم ازلي خارج عن قدرتهم لذلك التضييع ونحن نقول الاشبه ان معنى لا
يستطيعون السمع في معنى صمم نزل اذانهم منزلة العدم لعدم ترتب الفائدة عليها ونزلهم منزلة
عادم السمع قوله والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة وقد اتفقوا على انه لا فعل الا مع
الاستطاعة وعلى ان قدرة العبد سبب ولو عاديا فلا وجه لما قيل ان هذا الكلام الزامي على من يقول
بتاثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها قوله فان
قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال كما اشار بما سيصرح آخرا من منع

يعاقب ثم

اي في اول هذا القول
المنقول من المواقف

قوله ترك السنة اي السنة المؤكدة فانها كالواجب في انهما
مشتركان بتركهما في الاثم كذا في فتح الغفار شرح
المنار ولي الدين

قوله وان لا عقاب عليه اي وانه لا عقاب على عدم
دخول ترك السنة في تعريف الذم ولي الدين

قوله ويوجب حرمان الشفاعة هذا عطف على يعاقب
عطف تفسير يعني ان المراد بعقوبة تارك السنة
العقوبة بغير النار مثل حرمان الشفاعة كما
في التلويح واعلم ان المراد بحرمان الشفاعة
هنا ان لا يشفع العاصي في احد اذ لا
يشفع فيه احد فان الشفاعة
حق لاصحاب الكبائر كما
نبه عليه الكمال بن
ابي شريف في
حاشية هذا
الشرح
ولي الدين

استحالة بقاء الاعراض وينع بعد تسليمه لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة لو كان الاستطاعة قبل
الفعل لانه يجوز وجودها عند الفعل بتجدد الامثال كما في اعراض يتوهم بقاؤها ودفعه بان المراد ان
الاستطاعة التى بها الفعل مقارنة للفعل والا لزم وقوعه بلا استطاعة سواء كان تلك الاستطاعة
مسبوقة بالامثال او لا فالوجه ان الاشعرى نفى الاستطاعة قبل الفعل وهذا الكلام يوجب جوازه وقد دفعه
بان نفى الاشعرى الاستطاعة قبل الفعل ليس لان وجود الفعل يتوقف على انتفائه بل لانه لا يساعده
البيان وما لم يقم دليل على وجود الممكن لا يحكم بوجوده لان الاصل العدم فيبقى على اصله نعم عكس بيان
انتفاء الاستطاعة قبل الفعل من غير توقف على امتناع بقاء الاعراض بان يقال لا دليل على ثبوت القدرة
التى بها الفعل قبله فالثابت انه يحدث مع الفعل لان الاصل العدم قبل حاصله انه ليس نفى وجود المثل السابق
داخلا فى دعوى الاشعرى وفيه بحث لان المذهب انه لا قدرة قبل الفعل اصلا ومذهب المعتزلة جوازها قبله
لانه لا بد من مثل سابق كما ستعرفه ويمكن دفعه بان المنفى عند الاشعرى كون تلك القدرة قبل الفعل
والمثبت عند المعتزلة جواز تلك القدرة قبله على انه ذكر صاحب المواقف ان اكثر المعتزلة قالوا
القدرة قبل الفعل وقال السيد فى شرحه ويتعلق به ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه **قوله**
فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة لان مذهبهم ان تعلق القدرة لوجودها
قبل الفعل ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه والا لزم ايجاد الموجود وقوله ولم يحدث فيها معنى
لاستحالة ذلك على الاعراض والا يلزم قيام العرض بالعرض بعض ما يتعلق به نظر الشارح حيث قال
لانه يجوز ان يمتنع الفعل فى الحالة الاولى لانتفاء شرط لا انه يتعلق بهذه المقدمة وتفصيله انه لا يلزم
من عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل فى الحالة الثانية وامتناعه فى الحالة الاولى تحكما لجواز
وجود شرط فى الحالة الثانية من حدوث وصف اعتبارى فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام
العرض بالعرض او غير ذلك من الامور الثابتة فمن قال ويرد عليه انه يجوز ان يكون الحادث
وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا معنى موجودا يمتنع قيامه بمثله فقد غفل انه بعض ما سيذكره
الشارح وبما نقلنا لك مذهبهم من المواقف ظهر ضعف ما ذكره الشارح فى وجه النظر ان القائلين
بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية اه **قوله** ومن ههنا ذهب بعضهم
الى انه ان اريد قيل هذا البعض الامام الرازى ومقصوده رفع النزاع وفيه بحث لان الاشعرى لا يجوز
وجود القدرة الغير المستجمعة قبل الفعل والا لوجد الفعل بدون القدرة لامتناع بقاء الاعراض و
المعتزلة لا يجوزون ان يكون القدرة عليه معه والا لزم ايجاد الموجود فمراد البعض تحقيق الحق من غير تقييد

بمذهب

بمذهب وفى ان وجود القدرة قبل الفعل حق بحث الا ان يستند الى حكم بديهة العقل **قوله** واما امتناع
بقاء الاعراض اه دفع لما يتجه على قوله والا فقبله ووجه امتناع قيام البقاء والعرض معا بالمحل انه حينئذ لا
يكون احدهما اولى بان يكون وصفا للاخر من الاخر كذا قيل وانت خبير ليس احدهما اولى بالوصفية للاخر من شىء
من الامور القائمة بالمحل لكن فى اتمام امثال هذا الوجه صعوبة اذ الوصفية تابع الاختصاص الناعت فيجوز
ان يكون هذا الاختصاص لواحد من امور قائمة بمحل دون اخر **قوله** اشار الى الجواب بقوله فيه انه اذا كانت
سلامة الاسباب باقية الى وقت الفعل لزم قيام العرض بالعرض ولو قيل السلامة امر عدمى لزم قيام
العرض بالمعدوم وان لم تكن باقية لزم تكليف العاجز لا يقال نختار انها ليست باقية لكون البقاء عرضا
ولكن مستمرة الى حين الفعل لانا نقول فليكن العرض والقدرة ايضا مستمرين بل ينبغى ان يقال سلامة الاسباب
تتجدد بتجدد الامثال بشهادة الحس بخلاف القدرة فانه لا دليل على وجودها قبل الفعل وتجددها فيه **قوله**
فان قيل الاستطاعة صفة المكلف يمكن ان يمنع كون الاستطاعة بهذا المعنى صفة المكلف لانقول لو لم يكن
صفته كيف يصح اعتماد التكليف عليه قلت صح لانه يرفع به عجز المكلف ولو اورد هذا السؤال على كون الاية
شاهدة لهذا الاطلاق لا يتجه عليه هذا المنع لان الاستطاعة صفة المكلف بالحج حيث اسندت اليه وسلامة
الاسباب ليست صفة له لكن يحتاج حمل كلامه عليه الى تخصيص المكلف فى عبارته بالمكلف بالحج وظاهره الا
طلاق وان كان قوله فكيف يصح تفسيرها به انسب بهذا الاحتمال الضمير فى تفسيرها ح يحتمل الرجوع الى الاية
وقولنا هو ذو سلامة اسباب لا يستلزم كون سلامة اسبابه وصفا له ان يقال هو ذو غلام مع ان الغلام
ليس وصفا له ويريد بقوله اسم فاعل يحمل عليه يحمل معناه عليه **قوله** وصحة التكليف تعتمد هذه الا
ستطاعة التى هى سلامة الاسباب اذ به يتمكن العبد من القصد الذى يخلق الله القدرة عقيبه لا محالة
وقوله لا الاستطاعة بالمعنى الاول فيه مسامحة كما فى قوله فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى
الاول وفى اطلاق العجز فى العرف واللغة على المعنى الاول نظر اذ لا يفهم فيهما من العجز الا عدم الاستطاعة
الثانية **قوله** وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند ابى حنيفة جعل الشارح رحمة الله عليه
محصل الجواب ان الكافر مكلف بالايمان لقدرته المصروفة الى الكفر فلا يلزم تكليف العاجز فلزم القول
بتقدم القدرة على الفعل ويمكن ان يكون مراد الامام بالقدرة سلامة الالات ويكون كلام المتن تحريرا
لقول الامام ايضا **قوله** هذا مما لا يتصور فيه نزاع فيه بحث لان الاشعرى لا يجوز تقدم القدرة
لامتناع بقاء العرض فالاوجه ان يقال يرده انه يلزم بقاء العرض **قوله** ولا يكلف العبد بما ليس
فى وسعه سواء كان ممتنعا فى نفسه كجمع الضدين هذا مما اتفق على عدم جواز التكليف به على ما هو

قوله فيه مسامحة لعل وجه المسامحة
فى ذكر الاول فى الموضعين ولى الدين

اى الامام الاعظم ابو حنيفة لانه المذكور ههنا

اى الامام الرازى كما تقدم انفا فى قوله
ومن ههنا ذهب بعضهم اه ولى الدين

مطلب فى تكليف ما

المشهور وان تمايل كلام المواقف تارة يشعر بالخلاف فيه ايضا وتارة بالاتفاق واما الممكن في نفسه
الممتنع من العبد عادة فعدم وقوع التكليف به متفق عليه انما الخلاف في جوازه واما ما يمتنع بنا على علم
الله تعالى او ارادته خلافه فالتكليف به واقع فقوله وانما النزاع في الجواز يوهم انه وقع النزاع في جواز جميع
اقسام ما لم يقع به التكليف فعلى ما يشعر به بعض كلام المواقف صحيح وعلى ما يشعر به البعض الاخر
وهو المشهور يجب تخصيص النزاع في الجواز بالممتنع في نفسه واشار بقوله ثم عدم التكليف بما ليس في
الوسع الى ان الزمان في قوله ولا يكلف العبد غير محفوظ ومما يدل على ان الامر في قوله ابنوني باسماء هؤلاء
ليس للتكليف ان الملئكة ليسوا من اهل التكليف ولا حاجة لدعوى عدم وقوع التكليف الى حمل تحميل ما
لا يطاق على غير التكليف لانه لا ينافي عدم وقوع التكليف وانما ينافي عدم امكانه قال القاضي في تفسيرها
معناه لا تحملنا ما لا طاقة لنا به من البلاء والعقوبة او من التكاليف التي لا تفي بها الطاقة البشرية وهو
يدل على جواز التكليف بما لا يطاق والا لما سئل التخلص عنه ولا يخفى ان حمله على عدم تحميل العوارض
العقوبات والبلايا بعيد لانه لا يناسب ان يسئل السائل عدم تحميل ما لا طاقة به بل الظاهر ان يسال
السائل عدم تحميل العوارض والبلايا مطلقا ولا يذهب عليك ان العلم بعدم وقوع التكليف مع جوازه بما
ليس في الوسع مما لا طريق اليه الا اخباره تعالى فلذا استدل عليه بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها لكن الدليل انما يتم لو لم يكن الزمان المستقبل مرادا ولم يكن المضارع المنفي لنفي الاستمرار ودون
بيانهما خرط القتاد قوله وجوزه الاشعري بنا على انه لا يقبح من الله شئ فان قلت هذا يوجب تجويز
التكليف بالممتنع في نفسه قلت لم يجوزوه لامتناعه لان الممتنع لا يمكن تصوره ولا يمكن طلب المجهول
المطلق ولك ان تقول عدم التجويز لان طلب المحال فيستحيل ان يطلب من العبد المستحيل قوله وهذه نكتة
تانيث هذه النكتة كما لا يخفى على من هو اهل النحو وانما سميها نكتة لاحتياجها الى دقة نظر في
استخراجها وقد دفعت بالنقض وجوابها الوصمة لزم ان لا يجوز تكليف امثال ابي لهب بالايمان لانه علم
انهم لا يؤمنون واخبر به وفيه بحث لانه تعالى علم انهم لا يؤمنون ايمانا نافعا لجنه وكل واحد يؤمن
عند الياس الا انه لا ينفعه ايمانه ويمكن دفعه بان كل احد مكلف بالايمان قبل الياس اذ لو كان التكليف
بالايمان مطلقا لكان بايمان الياس ممتثلا لما كلف به وخارجا عن عهدة الامر على ان هذا البحث لا يجري
في التكليف بالاعمال مع علمه تعالى بانه لا ياتي بها اصلا ويمكن حلها بغير ما ذكره الشارح ايضا وهو ان
بنا الحل على تقدير وقوعه لا يلزم كذبه تعالى اذ تقدير وقوعه يستلزم كون خبره تعالى بايمانهم فانه انما
يعلم ما هو الواقع ويخبر عنه وانما اخبر عن عدم ايمانهم لانه الواقع اتفاقا حتى لو كان الواقع ايمانهم

لا يخفى لطف النكتة لان تانيث هذه للخبر وهو لفظ النكتة

يؤمن كان عند الياس او قبله

لاخبر به لا بعدم ايمانهم قوله وما يوجد من الالم في المضروب عقيب الضرب حق البيان ان يجمع مع قوله والله تعالى
خالق لافعال العباد والخلاف في انه هل للعبد صنع فيه ام لا لا يوجب التقييد بالانسان لانه اخص من
العبد وقوله لا صنع للعبد في تخليقه بعد جعله مخلوق الله تعالى وهو ينفي كونه مخلوق العبد لنفي الكسب
لا محالة فان مكسوب العبد مما للعبد صنع لتخليقه اذ لو لم يصرف اليه ارادته وقدرته لم يخلقه الله
وانما يخلقه عقيب صنعه فلا يرد ما ذكره الشارح بقوله والاولى ان لا يقيد بالتخليق اه ويتجه انه اذا
لم يكن للعبد مدخل لا بالكسب ولا بالتخليق فما وجه مؤاخذة العبد به في الاولى والاخرة ويمكن
دفعه بان العبد ممنوع من فعل يخلق عقيبه عادة ما يتضرر به احد وقوله واما الاكتساب فلاستحالة
اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة يعني استحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة عليه فاما النظر الذي
يتولد منه العلم وان كان قائما بالناظر لكنه ليس قائما بمحل القدرة عليه وبهذا اندفع ان المتولد قد
يكون قائما بمحل القدرة ولم يحتج في دفعه الى ما قيل ان هناك ضميمة مطوية وهو انا نعلم بالضرورة
الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا اكتساب في
جميع المتولدات واورد على قوله ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها ان عدم تمكن العبد قبل وجود
مباشرة السبب ومعه وبعده لا ينافي كونه مكتسبا لها لان صرف القدرة والارادة الى فعل المباشرة يوجبه
ويفوت التمكن من تركه ويمكن دفعه بان التمكن من عدم الحصول انه لو لم يتعلق الارادة به قبل الحصول لم
يحصل وفي الفعل المتولد لا يتحقق ذلك لانه يتحقق بعد تحقق السبب مع ارادة عدم تحققه نعم يمكن ان
يقال ولهذا لا يتمكن من حصولها لان التمكن من الحصول ان يكون الحصول بارادة التمكن فان الارادة
ما به يترجح احد طرفي المقدور فما ليس ترجحه بالارادة ليس بمقدور الا ان ما ذكره اظهر فلذا اختاره
فتامل قوله والمقتول اي كل مقتول ميت باجله الاجل في الحيوان الزمان الذي علم الله انه يموت فيه
وللناس اجل واحد عند غير الكعبي من المعتزلة الا انه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم
عند المعتزلة وقوله لا كما زعم بعض المعتزلة يريد به غير الكعبي فانه عند الكعبي ايضا مات باجله فلا
يكون قوله والمقتول ميت باجله مخالفا لما عنده وفيه ان الكعبي ايضا قائل بان القاتل قد قطع عليه
الاجل الثاني ومن قال اراد به غير جماعة ذهبوا الى ان ما لا يخالف عادة الله واقع بالاجل منسوب الى
القاتل كقتل واحد بخلاف قتل جماعة كثيرة في ساعة فانه لم يجر عادته تعالى بموت جماعة في ساعة يرد
قوله انهم ايضا لم يقولوا ان كل مقتول مقتول باجله فيكون هذا القول لاكثرهم ايضا فلا يكون التقييد
بالبعض لاخراجهم بل خص بان زعم البعض المخالف لما ذهب اليه من سواهم لعدم الالتفات الى زعمهم

وهو قوله ان الله تعالى قد قطع
عليه الاجل

المورد الخيال

مطلب المقتول ميت باجله

> اى ليس خرق العادة للاعجاز

واسقاطه عن درجة الاعتبار لان الفرق غير بين بين ما هو خلاف العادة وما هو عادة وانما وقع فيه الهرب من شناعة الالزام فانه لو لم يجعل مخالفة العادة فعل القاتل ويجعل فعل الله لزم خرق العادة لا للاعجاز وذلك يوجب قدحا في المعجزة ومعنى قطع الله تعالى عليه الاجل انه اقدر القاتل عليه حتى قطع عليه الاجل فلم يصل الى الاجل قال في شرح المقاصد وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف الى زمان يبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم وتأخر فهل يتحقق ذلك في المقتول ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو اجله **قوله** لنا ان الله تعالى قد حكم باجال العباد على ما علم من غير تردد بانه اذا جاء اجلهم الاية قد تكرر هذه الاية في التنزيل مصدرة بقوله لكل امة اجل وتعيين الاجل لكل امة لا يستلزم تعيين الاجل لكل واحد من تلك الامة ففي الاستدلال بحث وقولوا احتجت المعتزلة مخالفة لما نقل عنهم انهم ادعوا في بقاء المقتول لولا القتل الضرورة كما ادعوا في تولد سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء اسبابها ووجه بانه يجوز لما ان ما ذكروا من المنبهات مصورة بصورة الحجة ولا يبعد ان يقال تبع الواقع لا زعمهم فان ما ذكروا حجة لا منبهة كما زعموا ولهذا اجاب عما اجابه الا لو يكن الجواب نافعا لان دفع المنبه لا ينفع **قوله** لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما يدفعه ان الله تعالى قدر اجله هذا الوقت لعلمه بان قتله في هذا الوقت وتقدير الاجل لهذا العلم لا ينافي استحقاق الذم كما ان الموت بالمرض لا ينافي تقدير الاجل ولا ينافي ايجاب الدية والقصاص ومحصل الجواب عن الاستدلال بالاية ان الله تعالى قدر اجله سبعين لعلمه بان طاعته يصير سببا لثلثين سنة من عمره فيصير اربعون يستحقه من غير الطاعة سبعين لانه قدر اربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يؤول الى القول بتعدد الاجل كما توهم فقيل فالحق في الجواب ان آحاد الاحاديث لا تعارض الايات القطعية او ان المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني **قوله** لان الرزق اسم لما يسوقه الله الى الحيوان فيأكله ما يعول عليه في تعريف الرزق كلما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره وقال بعضهم كل ما يتربى به الحيوان من الاغذية والاشربة فلا اختصاص له بالماكول اجماعا ولهذا ولعدم اختصاصه بالعبد قال السيد السند ليس قول المواقف الرزق عندنا كل ما ساقه الله الى العبد فاكله تحديدا للرزق بل هو نفي لدعوى اختصاصه بالحلال واورد على التعريف المعول انه يدخل فيه العارية مع انه يبعد ان تسمى رزقا وعلى كلا التعريفين قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون لان الرزق لو كان مخصوصا بالمنتفع به لم يصح الانفاق منه نعم لا يرد على تعريفه بما ساقه الله تعالى الى الحيوان لينتفع به لكن يرد عليه جواز ان يأكل احد رزق غيره واورد

> بما بيان

على

> المورد الخالي



> اى بالاحاديث لان علامة من العلاية

> **مطلب** الحرام رزق

> **قوله** العارية وهي بالتشديد وقد تخفف منسوبة الى العار فان طلبها عيب على ما قال الجوهري عدا ابن الاثير ورد المغرب وغيره بان العار يائي والعارية واوية على ما صرحوا انفسهم به وفي المبسوط وغيره انها من العرية تمليك الثمار بلا عوض ورده وغيره بالمشتقات استعارة منه فاعاره واستعاره الشيء على حذف من والصواب ان المنسوب اليه العارة اسم من الاعارة ويجوز ان تكون من التعاور والتناوب وان يكون الياء لا للمعنى كالكرسي ذكره الزاهدي كذا في جامع الرموز

على تفسيره مملوك يأكله المالك خنزير يأكله مالكه واجيب بان الحرام لا يملك عند المعتزلة ويبطل عدم كون ما يأكله الدواب رزقا قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وحملها على دابة مرزوقة خلاف الظ واشار بقوله وعلى الوجهين الى انه لا تعويل على ما هو ظ عبارة المواقف من اختصاص اللازم بالوجه الثاني وفي وجود حيوان لم يصل اليه ما لا يمنع من الانتفاع به نظر وقيل على الاول يلزم عدم كون حيوان لم يأكل حلالا ولا حراما مرزوقا كالدابة فانه ليس في حقها حلال ولا حرمة **قوله** لان ما قدره الله غذاء للشخص يجب ان يأكله لا حاجة اليه بعد اعتبار الاكل في مفهوم الرزق **قوله** واما بمعنى الملك فلا يمنع انما يصح لو لم يعتبر في معنى الملك الاكل وقد اعتبر حيث قال مملوك يأكله المالك **قوله** والله تعالى يضل من يشاء خص الفعلين بتقديم المسند اليه بالله تعالى وقدم الاضلال لمخالفة المعتزلة في صحة اسناده الى الله تعالى ولانه اشنع ولهذا كانت الكثرة لاهل النار وفي عموم كلمة من اشارة الى انه يضل المهتدي ويهدي الضال ولذا ورد الامر بتكرار اهدنا الصراط المستقيم في كل وقت من اوقات الصلوة الخمسة لكن لا بد من تخصيص من عن لا يتصف بالهداية في الهداية وبالضلالة في الضلالة لئلا يلزم تحصيل الحاصل **قوله** لان الخالق وحده دليل على حصر الهداية المستفاد من كلام المص على ما قدمناه ثم هذا الحكم فرع خلق الاعمال ووجه الاشارة الى ان ليس الهداية بيان طريق الحق مع ان ارادته تعالى عامة عندنا انه تعارف ان تقييد الشيء بمشية الله انما يكون فيما لو يعم مشيته تعالى به وفي قوله لانه عام في حق الكل نظر وان فسر قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام بانه يدعو كل احد وذلك انه دعوته كل احد انما يتم لو لم يخل بعض الازمنة عن رسول وان يكون دعوة الرسول في جميع ازمنة نبوته بالغة الى كل احد من اهل زمانه وقوله ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا اشارة الى رد توجيه من ينكر اضلال الله حيث يجعل الاضلال بمعنى وجدانه ضالا يجعل الافعال للوجدان على صفة نحو احمدته بمعنى وجدته محمودا او يجعل بمعنى التصيير بمعنى تصيير الله اياه ضالا بمعنى تسميته ضالا كما في قوله تعالى ولا تجعلوا الله اندادا اي لا تسموا الاشياء اندادا له وله توجيه اخر وهو اقدار الله الشيطان على اضلاله ولا يرده التعليق بالمشية ولا يبعد ان يقال في التقييد اشارة الى الدليل ان ليس الهداية كذا والاضلال كذا لانه قيد هداية الله واضلاله في الشرع بالمشية **قوله** نعم قد يضاف الهداية الى النبي صلى الله عليه وسلم مجازا بطريق السبب لحمل المضاف الى النبي على بيان الطريق مساغ كما ان لحمل المقيد بالمشية على الدلالة الموصلة مساغا والمذكور في كلام المشايخ ان الهداية عندنا كذا اي في لسان الشرع والا فلا انكار لكون الهداية في اللغة ما ذكره المعتزلة **قوله** ومثل

> جمع ند بالكسر المثل والنظير

> **مطلب** الهداية

هداه فلم يهتد مجازا ومنه قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى على ما هو الم
المشهور من ان استحباب العمى على الهدى كناية عن عدم اهتدائهم ومنهم من قال يحتمل ان يكون كناية عن
ارتدادهم **قوله** وعند المعتزلة بيان طريق الصواب البيان الاظهار فلو اريد باظهار طريق الصواب اظهار ذات
طريق الصواب لم يوافقه الاية والحديث المذكوران ولو اريد اظهار طريق الصواب من حيث انه طريق
الصواب فهما يوافقانه لان الرسول لا يمكنه ان يظهر طريق الصواب على احد من حيث انه صواب انما هو
بخلق الاهتداء فيه ولم يهتد قومه لانه لم يظهر لهم الا ذات طريق الصواب ولم يظهر لهم طريق الصواب
من حيث هو طريق الصواب وبهذا اندفع ايضا ان فيما ذكره المعتزلة فوات طريق المطاوعة فان الاهتداء
المطاوع للهداية لا يلزم ذلك البيان واندفع ايضا انه يبطل كونها للبيان المذكور المدح بالمهدى اذ لا مدح
الا بالحصول اذ الاستعداد وان كان تاما مع عدم الحصول نقيصة وقد يمنع كونه نقيصة بل فضيلة
مجتمعة مع النقيصة **قوله** والمشهور يعني فيما هو المشهور التقييد بالمشية والادلة المبطلة لما نقل
عن المعتزلة لهم لا عليهم بل علينا وليس المراد ان المشهور ينافي ما ذكره المشايخ كما وهم فقيل يمكن ان
يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية والمشهور بين القوم هو المعنى الغير الشرعي فلا منافاة **قوله**
وما هو الاصلح للعبد في الدين عند معتزلة بصرة وفي الدنيا والدين عند معتزلة بغداد كذا في بعض
الحواشي وفي المواقف ما هو الاصلح للعبد في الدنيا لكن الحكاية المشهورة في الزام الجبائي وقد مرت في
صدر الكتاب تدل على ان ليس الواجب الاصلح في الدنيا فلعل قوله في الدنيا سهو من الناسخ وقوله ولما كان له
منه واستحقاق شكر في الهداية مدخول بانه تجزى الاعمال الواجبة شرعا ويحمد المنعم الذي اوجب على
نفسه الانعام على كل احد وقوله ولما كان امتنانه على النبي صلى الله عليه وسلم فوق امتنانه على ابي
جهل وما يمكن ان يقال ولما كان شكره على النبي اوجب منه على ابي جهل فيهما ان انعام النبي اكثر من انعام
ابي جهل لما ان الاصلح بحاله كان اكثر من الاصلح بحاله وفي قوله لما كان بسؤال العصمة اه انه بالسؤال
الابتهال الى الله يصير اللطف اصلح له ويصير احق بالانعام وفي قوله ولما بقي في قدرة الله اه انه يتجدد
مصالح العباد يوما فيوما وما ذكره في جوابه غاية تشبثهم حاصله ان كل ما يفعله الكريم العليم بالعواقب لا يخ
عن المصلحة وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل رعاية المصلحة والعوار بفتح
العين هو العيب وقد يضم **قوله** وعذاب القبر للكافر ما ثبت في حق الكفار خاصة ان جعل في قبره
تسعة وتسعون تنينا تنهشه وتلدغه وجه بعض علماء الحديث هذا العدد بانه لا عراضه عن تسعة
وتسعين اسما لله تعالى وينبغي ان يريد بالعصاة من مات على العصيان فان التائب عن الذنب كمن لا ذنب له

قوله وبهذا اندفع اه هذا رد على المحشي الخيالي وكذا المراد به في قوله واندفع ايضا اه ولي الدين

مطلب خلق الاصلح للعبد

منع الملازمة راجعا الى دليله

وقوله بيان

منع الملازمة ايضا

منع الملازمة ايضا

منع الملازمة ايضا

تفريع على قوله لا يخ عن المصلحة

مطلب عذاب القبر

والتنين كسكين حية عظيمة قاموس

نهشه كمنعه نهشه ولسعه وعضه او اخذه بافراسه وبالسين اخذه باطراف اسنانه قاموس

و

ويدل على ان من العصاة من لا يريد الله تعذيبه الاستعاذة من عذاب القبر فانه لو كان مقررا واقعا لا
محالة لم يكن في الشرع الاستعاذة منه كما ان لا يجوز الدعاء بالرحمة على الكفار لتقرر حكم عذابهم و
بعدهم عن الرحمة ولما لم يعذب بعض العصاة فعدم عذاب الابرار بطريق الاولى فعلم من بيان وجه
تخصيص بعض العصاة وجه تخصيص العصاة فلذا اكتفى به وقوله بما يعلمه ويريده متعلق بعذاب القبر و
التنعيم على سبيل التنازع اي بما يعلمه الله ويريده يعني شيء منهما غير متعين وان صح الآثار بالبعض كما
مر في التعذيب وكالجمل على فرش الجنة وبلوغ طيب الجنة وروحها له ويحتمل ان يكون متعلقا بالتنعيم خاصة و
يكون المعنى بما يعلمه الميت ويريده **قوله** وسؤال المنكر ونكير وهما ملكان يدخلان القبر فيه رد على الجبائي
وابنه والبلخي حيث انكروا تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر عند تلجلجه اذا
سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له ولنا ما وقع في حسان المصابيح عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللاخر النكير وكان النكير
اصيب من المنكر حيث سمي بالمصدر فان النكير مصدر بمعنى الانكار والظاهر ان منكرا ونكيرا جنسان والا فني
ساعة واحدة يتفق اموات في اطراف العالم فلا يمكن ان يسئلا الجميع في ان واحد ولا يبعد ان تنكيرهما للاشارة
الى ذلك والظاهر ان سؤال الانبياء ليس عن نبيهم والمقصود من اثبات السؤال للصبيان والانبياء بعد
تصحيح اطلاق السؤال في المتن وقوله ثابت كل من هذه الامور اشارة الى وجه افراد الخبر عن المتعدد **قوله**
لانها امور ممكنة لا مستحيلة حتى يجب تاويل السمعيات الواردة فيها اخبر بها الصادق فلا يقبل
النسخ اذ لا نسخ في الاخبار والمراد بالصادق اما النبي لان القرآن ايضا يعلم من جهته واما الله تعالى
لان كل ما يخبر به النبي وحي يوحى وما ينطق عن الهوى ولا بد من قيد اخر وهو انه اخبر بها الصادق بلا معا
رض ولا يبعد ان يستفاد هذا القيد من قوله على ما نطقت به النصوص لان ما له معارض ليس نصا عند
التحقيق ولا يخفى ان شيئا مما ذكره من النصوص لا يدل على عذاب بعض العصاة دون بعض وقد الد ما قدمه
من كثرة النصوص الواردة في عذاب القبر دون التنعيم حيث اكثر نصوص عذاب القبر ولم يات الا بواحد
بواحد يدل على التنعيم وهو قوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة ولم يراع الترتيب
والا لقدم نص التنعيم على شواهد سؤال المنكر والنكير ووجه دلالة الاية الاولى ما ذكره المواقف من انه عطف
عذاب يوم القيامة على عرض النار غدوا وعشيا فهما متغايران ولا شبهة في كون العرض قبل الانشار من
القبور كما يدل عليه صريح النظم فهو عذاب القبر اتفاقا لان الاية في شان الموتى ووجه دلالة الاية
الثانية ان الفاء للتعقيب من غير تراخ وتوجيهه بان ازمنة الدنيا في جنب ازمنة الاخرة اقل قليلا

مطلب سؤال المنكر ونكير

اي الحديث الحسن من الاحاديث الحسنة للمصابيح

٤٦

الواردة فيه

فلقلبها سر فلا استقلال لها استعمل الفارة تاويل لا داعي اليه واشار بقوله وبالجملة الاحاديث في هذا المعنى وفي كثير
من احوال القبر متواترة المعنى الى ان الثبوت بالادلة السمعية حق وكون الاخبار اخبار الاحاد لا ينافي
كونها دليلا مفيدا لليقين والقطع قوله وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض وجوز بعض المعتزلة
وطائفة من الكرامية بناء على تجويز تعذيب الجماد والجواب بجواز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او في بعضها
نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الم العذاب او لذة التنعيم يدل على ان انكارهم مبني على عدم التجويز وهذا بعيد
ممن يعترف بخلق الله المخلوقات في الشاهين بل الظاهر انهم لما وقعوا في اثبات اخبار لم يصرح به الشرع وفي
تاويل ايات عذاب القبر وشواهده ترجح عندهم التاويل والماكول في بطن الحيوان والمصلوب في الهواء
المشاهد لنا الى ان يتفتت من غير مشاهدة حيوة فيه شبهتان قويتان للمنكرين تحيرت الاصحاب في دفعهما
وجعلوا من احرق وذرى اجزائه في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا اقوى منهما فذكر
المصلوب بلا فيتود ذكرنا ما اخلاق بالبيان وتشنيعهم بعدم التامل في عجائب الملك والملكوت وبانهم
استبعدوا امثال ذلك في قدرة الله تعالى انما يتم لو لم يستبعدوا القول بما هو خارج عن عادته تعالى من
احياء مشاهد لنا وتعذيبه من غير ان نعرفه ولعل استبعادهم هذا والا فكيف يظن بالمصدقين بقدرة
الله تعالى على الايجاد والاماتة والنشور ذلك نعم الكلام معهم في انه هل يصلح هذه الاستبعاد لترك ظاهر
احاديث متواترة المعنى ام لا قوله واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا والاخرة افرد ها
بالذكر لا امارة لافرادها بالذكر بل يجوز ان يكون من اخر مباحث الدنيا واول مباحث الاخرة الا ان رعاية
حسن الترتيب يتقضي الحمل على ما ذكره قوله وصرح بحقية كل منها تحقيقا وتاكيدا وايراد المسئلة بعبارة
الشارع حيث وقع في الكتاب والوزن يومئذ الحق وورد في الحديث من شهد ان لا اله الا الله وحده لا
شريك له وان محمدا عبده ورسوله وان عيسى عبد الله ورسوله وابن امته وكلمته القاها الى مريم
وروح منه والجنة حق والنار حق ادخله الجنة على ما كان عليه من العمل قوله والبعث قال الامام الرازي
مسئلة المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم
الكبير والبحث في كل منهما اما عن تخريبه او عن تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول كيفية تخريب
العالم الصغير وهو بالموت والثاني انه كيف يعمره بعدما اخربه وهو انه يعيده كما كان حيا عالما عاقلا و
يوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير وتخريبه بتفريق الاجزاء او بالاعدام
والافناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح احوال القيمة وبيان احوال الجنة والنار
قوله وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع اجزائهم الاصلية ويعيد الارواح اليها في شرح المواقف

مطلب البعث

وهو انه يخربه
نسخه

اعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد لا تزيد على الخمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط
وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول
الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب
وابي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متاخري الامامية وكثير من الصوفية
فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن
يجري منها مجرى الالة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من
الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول القدماء
من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم
يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او هي جوهر باق بعد فساد
البنية فيمكن المعاد هذا كلامه ولا يخفى ان الرابع الذي هو عدم ثبوت شيء منهما لا يغاير التوقف
فالاولى عدم كل منهما وان ما نقله من جالينوس يدل على التوقف في المعاد الروحاني واما الجسماني
فهو ينكره كيف وهو لا يجوز اعادة المعدوم ولا شبهة في انعدام الجسم انما التردد عنده في انعدام
النفس قوله حق الحق هو البعث الجسماني مطلقا واما انه هل يفنى الانسان بالكلية ثم يعاد او
يتفرق اجزاؤه ثم يجمع فلا جزم فيه نفيا واثباتا فقول الشارح في تفسير البعث على طبق لا ينبغي
ان يكون مبنيا على انه يجب التصديق بالبعث هكذا بل ينبغي ان يكون اشارة ان الراجح عنده ذلك
ووجه ان امتناع اعادة المعدوم غير مضر بالمقصود مع انه ينعقد قياسه هكذا بعث الموتى اعادة
المعدوم واعادة المعدوم ممتنعة لان الصغرى مع فرض صحة هذه المقدمة ممنوعة لان الاعادة
بجمع الاجزاء الاصلية للانسان واعادة روحه اليه قوله لما ورد في الحديث ان اهل الجنة جرد
مرد وان الجهنمي ضرسه مثل احد يتقضي هذا ان بدنا جردا عن لحيته وعن اشعار يكون بدنا اخر وان
بدنا تورم بعض اعضائه يكون بدنا اخر مع انه خلاف المتعارف وقد يجاب بان عظم الضرس بالانتفاخ
لا بضم زائد والا لزم تعذيبه بلا شركة في المعصية ورد بان العذاب للروح المتعلق به ويمكن ان يرد
بان الله يحفظ الجزء الزائد عن العذاب وانما زيد ليعذب به الجهنمي بعظمه بل يجوز ان يكون الاجزاء المزيدة
من النار لكن وجوه الرد كلها الكلام على السند لان الجواب هو منع استلزام عظم الضرس تغاير البدن
لكونه بالانتفاخ والا لزم التعذيب بلا شركة وقوله ومن هيهنا قال من قال وما من مذهب الا وللتناسخ فيه
قدم راسخ مما يخالف المقصود لانه يوهم فساد التناسخ والاليق ان يذكر في الجواب بان يقال وان سمي

اى يجمع مع التوقف لان من توقف في المعاد
عدد في حقه عدم ثبوت شيء منهما
تامل

اجزائه نسخه

فتامل

مثل هذا تناسخا كان هذا نزاعا فى مجرد الاسم ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا وللتنا
سخ فيه قدم راسخ قوله انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثانى مخلوقا من الاجزاء الاصلية يعنى ان
التناسخ موضوع لانتقال الروح من بدن الى بدن متغائرين فى الاجزاء الاصلية لا ان البدن الثانى
عين الاول حتى يرد بالمغايرة استدلالا بالسمع كما وقع لبعض قوله لو يمكن وزنها لانها اوزن لها ولا
يمكن وضعها فى كفة الميزان والعبث ما ليس فائدته على قدر العمل والظاهر ان المراد نفى الفائدة مطلقا والجواب
بان كتب الاعمال هى التى توزن لا يخلو عن شوب وهو انه ثبت ان كتابا فيه اشهد ان لا اله الا الله و
ان محمدا عبده ورسوله مع صغره يغلب فى الكفة تسعة وتسعين سجلا كل سجل مثل مد البصر
فاذا لم يكن للعمل وزن فكيف يغلب الكتاب الصغير جدا الكتب الطويلة الكبيرة والمنع المشار
اليه بقوله وعلى تقدير كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض ليس بشئ لانه لا ينكر احد ان فعله تعالى
لا يخلو عن حكمة وفائدة فعلى تقدير انتفاء الغرض لا بد من الفائدة ويمكن ان يكون الحكمة فى الوزن
على ان يطلع حفظة النار استحقاق كل مذنب وملائكة الرحمة استحقاق كل بر ومن انكر الميزان فسره
بملك يقابل الحسنات بالسيئات ليظهر رجحان احدهما او تساويهما قوله والكتاب المثبت وصف الكتاب
تنبيها على ان المراد به معهود والظاهر فى قوله يوتى الذى يوتى ليكون وصفا بعد وصف وتنويها بان العهد
وقوله اكتفاء بالكتاب يحتمل معنيين كتاب الله اى لظهور كتاب الله الدال على الحساب وكتاب العبد اى لان
الكتاب يذكر الحساب لانه ليس الا له وهاله تبوضوابه وقد ثبت بالسنة شفاعة القران لاهله ومحاجته
لصاحبه وهو بعيد عن مشرب الاعتزال كوزن الاعمال وقد نبه بالاستشهاد بالحديث ان السوال
عن المومنين على وجه الستر وان السوال عن الذنب وقوله قرره بذنوبه معناه حمله على الاقرار بذنوبه
وفى القاموس كنف الله محركة حرزه وستره وهو الظل والجانب والناحية قوله والحوض حق لقوله تعالى
انا اعطيناك الكوثر الكوثر فى الاية عند الاكثر الخير المبالغ فى الكثرة ومن حمله على الماء من قال انه اسم
لنهر فى الجنة ومن قال انه اسم حوض فى الموقف سمى كوثرا لانه يملى من نهر الكوثر وتحقيقه فى شرح كتب
الحديث فالاستدلال بالاية استدلال بنوع اية وقوله ماؤه ابيض من اللبن شاذ لان افعل التفضيل
من اللون وكونه كيزانه كنجوم السماء باعتبار العدد واللمعان ويويد الاول ما فى رواية فيه اباريق من
الذهب والفضة كعدد نجوم السماء ومن شرب منها فلا يظما ابدا فلا يشرب ماء الجنة الا للتنعم
واما المبتلى بالجحيم من المومنين فاما ان يحفظ الحوض منه واما ان لا يظما فى جهنم قوله والصراط حق
فى بعض الحواشى المشهور ان الميزان قبل الصراط وما روى ان الصحابة قالوا يا رسول الله اين نطلبك فقال
خيالى

مطلب الوزن

مطلب حوض النبى عليه السلام

مطلب الصراط

فقال عليه السلام على الصراط فان لم تجد فعلى الميزان فان لم تجد فعلى الحوض فوجهه ان الطلب
فى المكان يجوز ان يستانف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا يعارض المشهور وانكار اكثر المعتزلة
للوقوع والجواز وجوزه الهذيل وبشر بن المعتمر من غير حكم بالوقوع واختلف قول الجبائى فى نفيه واثباته
وعلى تقدير تسليم كونه تعذيبا للمومنين يجوز ان يكون لتطهيرهم عن الذنوب وتاويل الصراط عند
من انكره انه الاعمال الردية التى يسال عنها ويوخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر
بقلتها قوله تمسك المنكرون مقتضى الدليل ان يكون تمسكا لمنكرى الجنة والنار مطلقا لكن الدليل لبعض
المعتزلة والفرق الاسلامية لا ينكرونهما مطلقا فيرد عليه انه يدل على امتناعهما مطلقا وانتم لا تقولون
به والمشهور فى نفى كونهما فى عالم العناصر انه لو كان فى عالم العناصر لزم التناسخ وهو مفارقة النفوس
عن الابدان فى عالم العناصر وتعلقها بها فيها وانتم لا تقولون به وقد قام الدليل على بطلانه وكانه لما راى
الشارح ضعفه بدله بما ذكره الان صاحب الدليل كان ملتزما للدليل العقلى فلم يبق ما التزمه بحاله و
وجه انه لو كان فى عالم الافلاك لزم الخرق والالتيام ان ما لا يجوز فيه الخرق والالتيام لا يخالطها
شئ من الكائنات الفاسدة والجنة والنار على وجه ثبوتهما من قبيل ما يتكون ويفسد واما وجه انه لو
كان خارج عالم العناصر والافلاك فليس لزوم الخرق والالتيام بل المذكور فيه ان الفلك بسيط و
شكله الكرة ولو وجد عالم اخر لكان كريا ايضا فيعرض بينهما خلاء وانتم قوله لنا قصة ادم وحواء
واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل ومن زعم ان الجنة لم تخلق بعد قال انه بستان
كان بارض فلسطون وقد يسمى فلسطين بكسر فائهما وقد يفتح لورة بالشام او قرية بالعراق او كان
بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لادم عليه السلام وحمل الاهباط على الانتقال منه الى
ارض الهند كما فى قوله تعالى اهبطوا مصرا وقوله تعالى تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا
فى الارض ولا فسادا يحتمل الجعل المتعدى الى مفعولين فيكون المعنى نجعلها مسكن الذين لا يريدون
فيكون وعدا لجعلها جزاء لعدم ارادة العلو والفساد وما فى بعض الحواشى ان هذا الجعل لا يلزم وجود
الجنة ليس بشئ لان هذا الجعل انما يتحقق فى الاخرة ولو سلم فصار لازما للوعد الحق قوله لو كانتا موجو
دتين لما جاز هلاك اكل الجنة فيه انهما لو وجدتا بعد ايضا لما جاز هلاك اكل الجنة وهو يخالف قوله كل
شئ هالك الا وجهه وقوله بل يكفى الخروج عن الانتفاع به قيل يريد به الانتفاع المقصود به والانتفا
لا ينفى يدل على وجود الصانع وهو من اعظم المنافع قوله اى دائمان بمعنى ليس البقاء بمعنى الوجود فى الزمان
الثانى بل الدوام على ما هو العرف فى قوله لا تفنيان تاكيد للبقاء ولو جعل البقاء بالمعنى المصطلح لكان لا

مطلب الجنة والنار

معارضة من طرف اهل السنة

٧٨

قوله ومن زعم ان الجنة هذا كلام البيضاوى فى اوائل سورة البقرة ولى الدين

قوله بالواو والياء يعنى تقول فلسطون بالواو فى حال الرفع وفلسطين بالياء فى النصب والجر والمراد من قوله وقد يسمى فلسطين انما يلزمها الياء فى كل حال على ما حققه المحشى فى حاشية البيضاوى ولى الدين

تغنيان افادة لا اعادة فان قلت لا يقتضي قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فناء اهلهما الا انهم ادركوا الفناء قبل دخولهما قلت يقتضي فناء الرضوان والحور والغلمان وغيرهما من اهلهما فلذا احتاج الى تاويل عدم فناء اهلهما بعدم استمرار الفناء قوله لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها ابدا اي لقوله مرتين هذا الكلام تارة في حق اهل النار وضمير فيها فيها للنار وتارة في حق اهل الجنة وضمير فيها فيها للجنة قوله وذهب الجهمية الى انهما تفنيان وتفنى اهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع اعاجما الفها ولو لم يكن المراد فناء الجنة تحقيقا الحكم كل شيء هالك الا وجهه قوله الشرك بالله المراد مطلق الكفر والا لورد انواع الكفر غيره فيرد استدراك ذكر السحر لانه داخل في الشرك فلا يتم عدد التسعة والمراد بالفرار عن الزحف الفرار عن جيش الكفار الزائد على ضعف جيش المسلمين والالحاد في الحرم ترك الاستقامة فيما امر به واورد على قول صاحب الكفاية انهما اسماء اضافيان انه يخالف قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر والمراد بالكبيرة غير الكفر بقرينة ما حكم به عليها قوله بناء على ان الاعمال عنده جزء من حقيقة الايمان هذا لا يصلح الا ان يكون مبنى لكونه ليس بمؤمن ولا يصلح ان يبنى عليه كونه ليس بكافر وسياق مبنى انه ليس بمؤمن ولا كافر مستوفى والمخالف في عدم الادخال في الكفر لا يخص الخوارج بل من المخالفين الحسن فانه زعم انه يدخل في النفاق ولا يخفى انه كفر محض قوله نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا اي بحسب الظاهر وبحكم الشرع بكفره لان مدار الاحكام على الظاهر واما بينه وبين الله فهو مؤمن لو لم يكن فيما يتعلق بالقلب من التصديق خلل قوله الثاني الايات والاحاديث الناطقة اي الدالة دلالة صريحة وفي كون ما ذكره من الايات صريحة بحث لان الخطاب للمؤمنين لم يبين من العصيان وفرض القصاص وايجاب التوبة مبني على فرض القتل والعصيان واثبات الاقتتال على سبيل الفرض ولا يلزم بقاء الايمان بعد وقوع المفروض قوله وهي كثيرة بظاهره للايات ولك ان تجعلها للاحاديث حتى لا يبقى الاحاديث خالية عن البيان قوله بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن المتفق عند المعتزلة ان ذلك لا يجوز للكافر قوله فاخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه لا خفاء في ان القول بانه ليس بمؤمن مختلف فيه وكذا سلب الكفر وكذا سلب النفاق فلا يحصل المدعى بترك المختلف فيه نعم اختلاف الامة يصير سببا للتوقف لكن ليس هذا مذهبهم التوقف قوله هذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه السلف ليس قول الحسن قولا بالمنزلة بين المنزلتين بل بالكفر لان النفاق كفر محض على انه مخالف ايضا للاجماع المتقدم لا ناف للاجماع لان المسلمين اجمعوا بالمعاملة معهم معاملة المسلمين الا ان يقال الكفر المضمر لا يمنع تلك المعاملة قوله والجواب ان المراد بالاية هو الكافر فان الكفر من اعظم العد

والحور او سو

المورد هو الحنفي الخيالي

مطلب الكبيرة

الزائد على ضعفاه فيه سقط عن قلم الناسخ فالصواب الغير الزائد اه لان الفرار عن الزائد على ضعف جيش المسلمين ليس بذنب فضلا عن ان يكون من الكبائر ولي الدين

الاقتتال نسخ الاقتتال

الفسوق

الفسوق فينصرف الفاسق المطلق اليه لانه الفرد الكامل سيما في مقابلة المؤمن ويمكن الجواب ايضا بان المراد بالمؤمن الكامل في الايمان واذا كان الحديث واردا على سبيل التغليظ لم يكن على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمان الزاني الى حيث كانه التحق بالعدم فلا يرد انه يلزم كذب الشارع و منهم من قال المراد لا ايمان كاملا لكن ترك التقييد تغليظا ومبالغة ويمكن ان يجعل الحديث نهيا في صورة الخبر فيكون في قوة لا يزن الزاني وهو مؤمن قيد النهي بالحال المنافية للزنا مبالغة في التنفير عنه كما يقال لا تضرب زيدا وهو اخوك قوله لما بالغ في السؤال في حسان المصابيح من باب التوبة والاستغفار عن ابي الدرداء انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقص على المنبر وهو يقول ولمن خاف مقام ربه جنتان قلت وان زنى وان سرق يا رسول الله فقال الثانية ولمن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثانية وان زنى وان سرق يا رسول الله فقال الثالثة ولمن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثالثة وان زنى وان سرق يا رسول الله قال وان رغم انف ابي الدرداء وما رواه الشارح ذكره في صحاح كتاب الايمان والرغم الذل يقال رغم انفي لله ذل عن كره وارغمه اذله والاصل في ذلك ان غاية الذل ان يقع الذليل الجبهة على الارض تواضعا فيصل الرغام اي التراب انفه قوله واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة وجه ظهور الاية الاولى ان كلمة من عامة تعم الفاسق والجواب ان كلمة من لا تعم ما لا يتناوله صلته فلا يتناول الا فاسقا لم يصدق بما انزل الله وعدم التصديق بما انزل الله كفر ونحن لا نخالف في كفر مثل هذا الفاسق ولا يخفى ان هذا الجواب ينفي ظهور دلالة الاية ومنهم من جعلها متروكة الظاهر اما بان المراد بما انزل الله التورية بقرينة سابق الاية او ان المراد من لم يحكم بشيء مما انزل الله بناء على ان ما للعموم فيحمل الاية على عموم النفي وان كان الظاهر نفي العموم لدخول النفي على العام ووجه دلالة الاية الثانية ان ظاهر الاية حصر الفاسق على من كفر بعد الايمان ولا شبهة في ان عصاة المؤمنين فساق فلو لم يكفروا بفسقهم لم ينحصر الفساق في الكفرة ويرد عليه ان الاية انما تدل على كفر الفاسق لو تم الحصر بعد القول به وبعد لا يتم الحصر لان من كفر لا بعد الايمان ايضا فاسق فلا بد من ترك الظاهر وجعل الفصل وتعريف المسند لغير الحصر ويدفع عنه بان الفسق لا يستعمل في غير من امن ويرد عليه ان هذا عرف طار واما في اصل اللغة الذي نزل عليه القران فهو شامل للكافر مطلقا اذ كثر اطلاق الفاسق فيه على الكافر الاصلي ووجه ظهور الحديث في كفر الفاسق بين لكن في كفر كل فاسق حتى مرتكب الصغيرة في غاية الخفاء بل لا يكاد يتم وكيف لا وبعض الذنوب مما جعله الشرع شعار الكفر فلم لا يجوز ان يكون الصلوة منه والجواب المشار اليه في كلام الشارح بترك ظاهره اما ما قيل

خيالي

خاف من القيام بحضرة ربه يوم القيامة وترك المعصية

عن ابي ذر قال اتيت النبي عليه السلام وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم اتيته فقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق قال عليه السلام وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال عليه السلام وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال عليه السلام وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر مصابيح

٧٩

خيالي

ان المراد الترك على وجه الاستحلال او المراد بالكفر كفران النعمة واما ان المراد بالكفر المشاركة مع الا
الكفرة في عدم كون الدم معصوما ووجه ظهور دلالة الاية الاولى على اختصاص العذاب
بالكافر ان تعريف العذاب للاستغراق اي كل عذاب على من كذب وتولى فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم
يصح حصر العذاب في الكافر اذ كون العاصي معذبا من ضروريات الدين وتوجيه ترك ظاهره كما اشار
اليه الشارح ما قيل ان المراد بالعذاب عذاب مخصوص ولا يخفى ان الايات الدالة على اختصاص
العذاب بالكافر لا تدل على كفر كل مذنب حتى صاحب الصغيرة لجواز ان لا يعذب صاحب الصغيرة
ويعفى للاجتناب عن الكبائر ووجه ظهور الاية الثانية ان تعريف الخزي فلا في الاستغراق
فلو لم يكن العاصي كافرا لم يكن كل خزي على الكافرين لان للعاصي المذنب ايضا خزيا لقوله تعالى انك من
تدخل النار فقد اخزيته وترك ظاهرها بتخصيص الخزي وفيه ايضا ما تقدم من انه لا يدل على كفر ارباب
الصغائر وقوله للنصوص على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر يريد ان عدم كفر صاحب الصغيرة مدلولها
بطريق الاولى وكذا الكلام في قوله والاجماع المنعقد على ذلك قوله والله تعالى لا يغفر ان يشرك به با
جماع المسلمين يعني بلا توبة ويريد اجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين فمخالفة العنبري والجاحظ في ذلك
حيث قالا وانما العذاب انما هو في حق الكافر المعاند والمقصر واما المبالغ في الاجتهاد اذا لم يهتد للاسلام
ولم يلح له دلائل الحق فمعذور ومخالفة الاجماع غير منافية له والذاهبون الى جواز مغفرة الشرك هم اهل
السنة لانه تصرف منه تعالى في ملكه وله ان يفعل ما يشاء ولا يسأل عما يفعل والذاهبون الى الامتناع هم
المعتزلة بناء على قاعدتهم في الحسن والقبح والادلة الثلثة المذكورة مبنية عليها وقد عرفت ما فيها و
يتجه على قوله قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن ما قيل من انه يكفي التفرقة باثابة المحسن دون المسيء
ولا يتوقف على تعذيب المسيء ولو قيل قضية الحكمة التفرقة بين المسيء وغير المسيء لم يتجه وقيل على قوله والكفر
نهاية في الجناية ولا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة فلا يحتمل العفو اصلا ان نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية
الجناية ويدفعه ان قضية الحكمة اذا كانت التفرقة فلا يجوز العفو عن نهاية الجناية ويرد على قوله وايضا
الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا انه يعتقده حقا في الدنيا وبعد رفع الحجاب يعتقد ما هو الحق فيطلب
العفو فيجوز ان يغفر ويرد على قوله وايضا هو اعتقاد الابد ان الاعتقاد في الدنيا ولا يتأبد اذ يرتفع ذلك
الاعتقاد بعد رفع الحجاب ويمكن ان يقال المراد انه اعتقد ثبوت الباطل ابدا فلاعتقاده في كل زمان جزاء فيتأبد
جزاء هو اعتقاد الباطل في الازل ايضا يقتضي تأبد الجزاء لعدم تناهي زمان اعتقاد الباطل فاذا قوبل زمان الجزاء
بزمان الاعتقاد تأبد لا محالة واعلم ان مقتضى تكفير الخوارج صاحب الصغيرة ان لا يغفر الصغائر ايضا

كالشرك فضلا عن الكبائر قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة او بدونها
فات بيان حكم الشرك مع التوبة الا ان يقال المراد بقوله لا يغفر الشرك عدم المغفرة بلا توبة فالتقييد
بعدم التوبة يفيد المغفرة مع التوبة ولك ان تجعل الشرك مع التوبة داخلا فيما دون ذلك ثم تقييد
المغفرة بالمشية يفيد عدم تعين المغفرة وليس الذنب مع التوبة كذلك فانه يتعين مغفرته فالاولى ان
يجعل البيان بيان الذنب بلا توبة فالشرك لا يغفر ومغفرة ما دونه معلق بالمشية وملاحظة الاية في
تقرير الحكم معناها ان تقرير الحكم على وجه يفيد ملاحظة الاية ويذكرها ولا يخفى ان التذكير في الحكمين فالاولى
وفي تقرير الحكمين قوله والمعتزلة يخصصونها اي يخصصون الايات والاحاديث اذ لا مخلص لهم سواه و
يرد عليهم ان تخصيص المغفرة في الاية بما دون الكفر من الكبائر مع التوبة والصغائر مطلقا مما لا يساعده
النظم لان الكفر ايضا مغفور بالتوبة ولدفع هذا جعل ضمير يخصصونها للمغفرة اي يخصصون المغفرة
ولا طائل تحته لانه لا بد لهم من تخصيص الايات والاحاديث ايضا وقوله وتمسكوا بوجهين يريد به التمسك
في مذهبهم او في تخصيص الايات والاحاديث قوله وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم ذلك البعض
هو الاشاعرة ومستند المحققين يمكن دفعه بان الوعيد تخويف للعباد وتحريض على العبادة وليس اخبارا
حتى يكون الخلف فيه تبديلا للقول وقد يقال في الوعيد تضمن المشية لانه اللائق بالكرم بخلاف الوعد فان
الكرم يقتضي فيه القول البتة ويمكن ان يراد بقولهم المذنب اذا علم انه لا يعاقب انه اذا علم احتمال انه لا
يعاقب كان ذلك مع كمال شهوته في الذنب تقريرا له على الذنب لانه يتكل على الاحتمال ويختار مشتهاه العاجل
ولا يخاف من المآل فالاحوط ان يجعل الوعيد قولا ثابتا وكما ان التقرير على الذنب يخالف حكمة الارسال يخالف
لفائدة الوعيد قوله ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة او لا قيل المراد انه يجوز
العقاب على الصغيرة مع عدم القطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره الشارح من الادلة
فلاثبات الجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره فتامل وكان يريد انه ترك الشارح ما يهمه
من اثبات ما ينكره الخصم واتى بما لا يعنيه من اثبات ما يعترف به وفيه ان دعوى الشارح جواز العقاب مع
الاجتناب عن الكبائر والادلة تدل عليه لدخول الصغائر مع الاجتناب تحت حكم المغفرة المعلقة بالمشية
وتحت الاحصاء للمجازات وكل منهما يدل على عدم تعين عدم العقاب وايضا الادلة تدل على الوقوع جزما
اذ لو تعين عدمه لم يعلق بالمشية وعدم القطع بالوقوع وعدمه في خصوص من اصحاب الصغائر والمعتزلة تجزم
بعدم الوقوع مع الاجتناب عن الكبائر وفي قوله والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة انه لو كان كذلك لكان
العقاب مقطوعا به الا ان يتكلف بان المراد انما يكون للسؤال والمجازات ان شاء المجازات والا فلا الاحصاء

البت سح

مطلب الصغيرة ط
قيل المراد انه قائله المحشي الجبالي المعول فتامل ولي الدين

للسؤال والمجازات فليكن لمجرد السؤال وقيل فليكن ليعلم المغفور حق نعمة المغفرة في ذمته فلا يفوته
شكرها وسوق الاية ينفيه فانظر ولا تغفل قوله واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر يعني المعلق عليه
لتكفير السيئات الاجتناب عن الكفر فيدخل في التكفير الكبائر ايضا ولا خلاف في انها لا تكفر بمجرد الاجتناب
عن الكفر فالمغفرة والتكفير لا بد له من تعليق اخر وهو المشية عندنا مطلقا والتوبة في الكبائر عند المعتزلة
فالاية ليست على ظاهرها بالاتفاق فلا تكون تامة في الدلالة على مطلوبهم ولا يخفى ان حمل كبائر ما تنهون
عنه على الكفر على كل من التوجيهين المذكورين في غاية البعد والبلاغة تقتضي ان يقال ان تجتنبوا الكفر
لو جازيته وموافقته لعرف البيان فالحق ان مدلول الاية تكفير الصغائر لمجرد الاجتناب عن الكبائر وتعليق
المغفرة بالمشية في اية اخرى مخصوص بما عدا ما اجتنب معه عن الكبائر قوله الا انه اعاده ليعلم ان ترك
المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو لو كان المراد التنبيه على ان لفظ العفو يطلق على ترك المؤاخذة
على الذنب لقال والعفو عن الذنب بل قال ويغفر ما دون ذلك ويعفو عنه لما يشار من الصغائر والكبائر
فالاولى ان المناط قوله اذا لم يكن عن استحلال فهو افادة لا اعادة ورد بانه لا وجه للتخصيص بالكبيرة
اذ الصغيرة ايضا كذلك وان الاخصر الاوضح الجامع للنكتتين ان يقول ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
من الصغائر والكبائر ويعفو اذا لم يكن عن استحلال ويعد فيه انه يعفو عن الذنب عن استحلال اذا
تاب عن الاستحلال وان لم يتب عن الذنب وقوله ولا يتعلق به قوله يراد به التعلق المعنوي اذا كان
اذا للشرط واللفظي ايضا اذا كان ظرفا صرفا وقوله وبهذا يؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة
او يحمل التخليد على امتداد الزمان او على التغليظ وسلب الايمان يؤول بالتغليظ ايضا فالاولى ان يقول
بهذا النصوص الدالة اه فاعرفه قوله والشفاعة اي المقبولة على ان اللام للعهد والا فالشفاعة
المطلقة ثابتة بالكتاب حيث قال تعالى ولا يقبل منها شفاعة ولولا الكلام في الشفاعة المقبولة لم
يتأت للمعتزلة التمسك بها في نفي ثبوت الشفاعة وهل يشفع النبي لتارك السنة وقد ثبت من ترك
سنتي لم ينل شفاعتي وقد حكم علماء الاصول بمقتضاه من ان جزاء ترك السنة حرمان الشفاعة
وجرى عليه الشارح في التلويح لكن ما انه ثبت لهم الشفاعة اذ الحديث وعيد ويجوز الخلف في الوعيد
الكريم فلا يعارض قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي لانه وعد لا يجوز الخلف فيه وقد
يؤول لم ينل شفاعتي بانه لم ينل مرتبة شفاعتي ولم يكن من الاخيار الشافعين وبانه لم ينل شفاعتي لرفع
الدرجة فلا يتجه ان حرمان تارك السنة عن شفاعة الرسول يقتضي حرمان المذنبين عنها بطريق الاولى
على ان الحرمان عن شفاعة الرسول لا يوجب الحرمان عن شفاعة غيره من الاخيار ولك ان تقول الحرمان

الشفاعة

الوجهين سح

قوله ط ولا يخفى اه وعلى هذا مشى العلامة الكستلي حيث قال ولا
يخفى عليك بعد هذين الوجهين والاقرب ان يجرى
الاية على ظاهرها وتخص منها المعاصي المعاقب عليها
بالنصوص الدالة على عقاب عصاة المؤمنين انتهى
وعلى هذا حمل الاية القاضي البيضاوي واورد
خلافه بصيغة التمريض ولقد حققنا الحق
على هذا قبل اطلاعنا عليه ولله الحمد على
الموافقة مع المحققين فيكون هذا
كسائر المكفرات من الصلوة
الى الصلوة ومن الجمعة الى
الجمعة فلا يعاقب على
الصغائر المكفرة
المتقي وعده تعالى
فان خلف الوعد لا
يجوز عليه تعالى
اتفاقا بخلاف خلف
الوعيد فان فيه
خلافا مع مشايخ
ليس هذا مذهب
المعتزلة كما توهم
كما لا يخفى على
من له دراية
فتعلم
الكلام ولي
الدين

مطلب الشفاعة

قوله ط لعل وجه المعرفة اشارة الى انه في تقديره
هنا على يؤول ابهام الحصر ولي الدين

يغفر سح

الشفاعة جزاء الرسول وعذاب اهل الكبائر مثلا جزاء الله فيجوز ان يعفو الله بشفاعته عن المذنب
ولا يعفو عن تارك السنة قوله بالمستفيض من الاخبار وبالكتاب كما اشار اليه الشارح وكانه
تعريض منه بانه لا وجه لتخصيص التمسك بالخبر ويمكن دفعه بان دلالة الكتاب غير واضحة اما الاية
الاولى فليتوقف دلالتها على اثبات ايمان صاحب الكبيرة ولان الامر بالاستغفار في الدنيا لا يستلزم
الشفاعة في الاخرة لجواز ان يكون نتيجة الاستغفار في الدنيا ان يوفقهم الله للتوبة ويصيروا مغفورين
واما الثانية فلاشتباه انه استدلال بمفهوم المخالفة ودقة وجه التفصي عنه ولانه يحتمل ان يكون ردا
لاعتقاد الكفار ان الهتهم شفعاؤهم قوله والجواب بعد تسليم دلالتها اه اي الجواب بعد تسليم
دلالتها في نفسها يجب تخصيصها بالكفار نظرا الى الادلة المنافية لعمومها فلا يتجه ان تسليم الدلالة على
عموم الاشخاص ينافي دعوى التخصيص بالكفار ومنع عموم الاشخاص بسند ان الخطاب مع اليهود فيجوز
بان يراد بالنفس النكرة نفس منهم فيكون ضمير منها النفس منهم وبهذا اندفع ان ضمير منها راجع الى النفس
الثانية العامة بالوقوع في سياق النفي فلا يتخصص وان كان للنزول سبب خاص وقد يدفع ايضا بانه منقوض
الدفع الخيالي
بقولنا لا رجل في الدار وهو على السطح لان الضمير عائد الى الرجل وهو غير عام وهو ضعيف لان التركيب
اي في قوله وهو على السطح في الدار
ممنوع والعربي ورجل على السطح ولو سلم فنظير ما نحن فيه لا رجل في الدار ولا هو في السوق على انه
يمكن ان يقال الضمير النكرة في سياق النفي كالنكرة فيها ومنع عموم الاوقات والاحوال بسند جواز ان يكون يوما
لا ينفع فيها شفاعة بعض اوقات يوم القيمة وان يكون ذلك في بعض المواقف في يوم القيمة قوله فلان
التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم يرد عليه ان مرتكب الصغيرة
الغير المجتنب عن الكبيرة يستحق العذاب على الصغيرة والا لم يكن للتقييد بالمجتنب عن الصغيرة وجه
فيصح العفو عن صغائر مرتكب الكبيرة نعم لو تم ما في شرح المواقف انه لا استحقاق عندهم على الصغائر
اصلا لتم قوله لا معنى للعفو ان العفو ترك عقوبة المستحق على ما ثبت في اللغة قوله لقوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره يشكل الاستدلال بهذه الاية بان المرتد لا يجزى بايمانه والاعمال الصالحة له والكافر اذا
اسلم لا يعذب بذنوب ايام الكفر فعلم ان رؤية الخير بشرط عدم الاحباط ورؤية الشر بشرط عدم
عدم الخير والمعتزلة يجعل الايمان محبطا بالكبيرة فلا يتم الاستدلال عليهم ما لم يثبت عدم الاحباط ونوقش
المناقش الخيالي
في قوله فتعين الخروج بانه يحتمل ان يرى جزاءه في جهنم بتخفيف العذاب ويدفعه ان الاستدلال مبني على
تقرر ان جزاء الايمان الجنة وهكذا الحال في الاستدلال بباقي النصوص باعتبار حديث الاحباط والاستدلال
بالاية الثالثة مبنية على اختصاص الاعمال الصالحة بما سوى المنهيات والتروك والا فمن قام بجميع ما عليه

لفظ المستفيض في عرف اصول الحديث
الحديث المشهور او نوع من الحديث
المشهور

ولا يغفر سح

قوله ط يرد عليه اه هذا الايراد اورده الفاضل
الجلبي الفناري في شرح المواقف واجاب
عنه بما سننقله في قوله نعم والى
السؤال والجواب اشار
المحشي الخيالي ولي الدين

قوله نعم لو تم اه فيه اشعار بعدم تمام ما في شرح المواقف
لكن قال الفاضل الجلبي الفناري لم يثبت منهم القول
باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة اصلا
وان اوهم به في الجملة استدلالهم على
نفيه بالاية الكريمة ويدل على
انكارهم استحقاق العقاب
بها مطلقا انكارهم الشفاعة
لدرء العقاب كما لا
يخفى على المنصف
ولي الدين

فبر محض الكبيرة ثم انه لا يثبت المذهب اذ لا يدل على ان لا خلود لصاحب كبيرة حتى من ليس له عمل
صالح نعم يدل على بطلان كون صاحب الكبيرة مخلدا فلا يصلح لاثبات المدعى كما يقتضيه السوق بل لابطال
مذهب الخصم الا ان يقال الكون بعض صاحب الكبائر مخلدا والبعض غير مخلد ينفيه الاجماع على نفي القول الثالث
والحكم بنفي الخلود يفيد دخول اهل الكبائر من المؤمنين فيه رد على من نفى العذاب عن المؤمن مطلقا بهذه
الايات كمقاتل بن سليمان من المفسرين وكالمرجئة ولا يخفى ضعف دلالتها والحكم بان جعل ما جعل لاعظم
الجنايات لجناية دونها خلاف العدل وان كان للالزام لا للتحقيق اذ لا ظلم منه تعالى فيما يشاء ان يفعل
يتجه عليه انه نوع فيه مراتب مختلفة فليكن مرتبة ليبيت للكفر للكبيرة والقول بان النوع بجميع افراده
جعل للكفر اول النزاع قوله وذهبت المعتزلة ان من ادخل النار خالد فيها وهو عند جمهورهم صاحب
كبيرة واحدة فان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات وعند غير الجمهور اختلافات في احباط الكبيرة للطاعة
واحباط الطاعة لها فصلها المواقف فقوله لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة على مذهب الجمهور
بظاهره فتأمل قوله والجواب منع قيد الدوام لا منع الخلوص وان يتجه عليه المنع لانه لا يتم ما ذكروه في بيانه
من انه لو لم يكن خالصة لم ينفصل عن مضار الدنيا لان الانفصال لا يتوقف على الخلوص ولا يخفى انه يمكن الجواب
ايضا بانه معارض بما سبق من ان جعل جزاء الكفر جزاء ما هو دونه خلاف العدل قوله والجواب ان قاتل المؤمن
لكونه مؤمنا لا يكون الا الكافر وتعليق الفعل بالمشتق يفيد علية المأخذ وفيه انه يجعل الاية تحريم
قتل المؤمن لانه مؤمن ولا يفيد بتحريم قتله مطلقا ويلغو التقييد بقوله متعمدا اذ لا يكون القتل لانه مؤمن
الا متعمدا فالظاهر ان النظم ليس لتعليق الحكم بالمشتق بل ذكر المشتق لضرورة احضار من تعلق به الحكم
اذ لا يمكن احضاره الا بذكر المؤمن والتعليق انما يثبت اذا لم يكن ذكر المشتق من ضروريات افادة الحكم
فتأمل فيه فانه من خصائص هذه التعليقات ونسأل منه الصواب والتوفيقات فنقول في دفع تمسكهم
ونرجو ان يكون هو الصواب ان ما يفيد الاية ان جزاء قتل المؤمن عمدا الخلود في جهنم لا انه يكون في
جهنم خالدا اذ ما يستحقه العبد من الجزاء لا يجب على الله ان يجزيه به بل له تعالى ان يعفو عنه ويمكن
ان يندفع عنه ذلك الجزاء لا مرها فليكن عدم خلود المؤمن لغفران الله تعالى او للقصاص او لعفو الورثة
بالدية لا يقال فكيف يحكم بخلود الكافر في النار قلت لانه تعالى حكم بانهم خالدون في النار وههنا لم يحكم
به بل جعله جزاء فعله وقد حكم بانه يغفر ما دون الشرك فعلم منه انه لا يخلد القاتل المؤمن وكما يمكن
الجواب عن الاية الثانية بان المراد التعدي عن جميع الحدود بحمل حدوده على الاستغراق فيكون الاية للمنع
عن جميع الحدود يمكن الجواب بعد تسليم ان المراد جنس الحدود اي من يتعد حدا من حدوده بان المراد

من

اي مذهب اهل السنة عدم خلود اهل
الكبائر في النار ولي الدين

قوله لاثبات المدعى اعني خروج جميع اهل الكبائر
عن النار وخلاف هذا مذهب الاعتزال
ولي الدين

قوله ينفيه الاجماع اه نظر هذا الاجماع قد سبق
من الامام الرازي في بحث الرؤية في بيان
قوله واما الاجماع اه فلينظر ثمه
ولي الدين

من الشارح بقوله وايضا الخلود
في النار من اعظم اه

مطلب فائدة جليلة في تعليق الحكم بالمشتق

من التعدي التعدي من كل وجه وهو انما يتحقق بعدم اعتقاده حدا وباستحلاله حتى انه لو لم يعتقده
حلالا لم يتعد منه من كل وجه وفي الجواب عن الاية الثالثة ان المراد باحاطت خطيئته اذا كان ما ذكر
فينبغي ان يحمل كسب السيئة على حال الغير الكافر لئلا يخلو عن الفائدة وذلك بان يراد بمن كسب سيئة
المؤمن وبمن احاطت به خطيئته الكافر فيكون النظم في تعذيب من كسب سيئة ومن احاطت به خطيئته و
وجه معارضة هذه النصوص والنصوص السابقة ان مقتضى هذه الايات تخصيص الايات السابقة بما
عدا صاحب الكبيرة ومقتضى الايات السابقة تخصيص هذه الايات بالكافر قوله الايمان في اللغة التصديق اي
اذعان حكم المخبر اي اعتقاده كما هو الظاهر من اضافته الى المخبر او الوقوع او اللا وقوع المذعن له وقوله
وجعله صادقا يحتمل ان يراد به جعل الحكم صادقا او جعل المخبر صادقا ولا يخفى عليك الفرق بين الايمان و
التصديق الذي يبحث عنه في كتب الميزان بعد اعتبار القطع في الايمان دون هذا التصديق الشامل للظنون
فان الايمان انما يتعلق بالخبر او بالمخبر من حيث انه اخبر به المخبر حتى لو اخبر لك احد بما ليس من شانه ان
يجعل له التصديق به وتصدق به ليفطنك له من غير ان تعتقده عالما به يقال لك المصدق به في عرف
كتب الميزان ولا يقال لك المؤمن به وليس الايمان في اعتباره صدق المخبر مجازا كما يوهم قوله فان حقيقة
آمن به آمنه التكذيب لانه صار عرفا اللغة واراد بقوله فان حقيقته حقيقته في اصل اللغة واستشهد في
تعديته باللام بقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا مع احتمال ان يكون لام التقوية لان الاحتمال المرجوح لا يمنع الا
ستشهاد في المباحث الظنية ومن قال الاولى الاستشهاد بقوله تعالى انؤمن لك واتبعك الارذلون لبرائته
عن احتمال لام التقوية او لكونه فاولى لان اللام في الايمان لغة والمستعمل في هذه الاية ظ في الايمان الشرعي
واستشهد في التعدية بالباء بقول النبي صلى الله عليه وسلم لانه الايمان لغة والاولى تفسير الايمان
الشرعي به لبعد جواز تفسير الشيء بنفسه وخالف في جعل الايمان معدى بالباء البيضاوي حيث قال تعلق
الباء بالايمان على تضمين معنى الاعتراف ويشبه ان يكون التعدية باللام ايضا التضمين معنى الاذعان و
لا يبعد ان يكون الباء زائدة كما شاع في مفعول العلم وفي قوله بحيث يقع عليه اسم التسليم رد على من
زاد في الايمان التسليم وقال لا يكفي التصديق بدون التسليم ووجه الرد انه لم يتفطن ان ليس التسليم
الا الاذعان والقبول الذي لا بد منه في التصديق والغزالي بالتخفيف نسبة الى غزالة وهي قرية الطوس و
التشديد من تصحيفات العوام كذا في شرح مسلم للنووي وانا ارجو ان يكون الغزالي نسبة الى غزالة
بمعنى الشمس لانه كان كالشمس في كشف ظلمات الجهالات والبدع والمعنى الذي يعبر عنه في الفارسية
بكرويدن هو التصديق المقابل للتصور لكن الايمان اخص من التصديق المذكور في اوائل كتب الميزان

مطلب الايمان

مطلب نسبة الغزالي

قال الغزالي من قرية بتشديد الزاي فقد ازاني

قوله مع احتمال اه وذلك لان اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج
الى التقوية بخلاف الفعل ولي الدين

قوله اولى له فاولى هذا اقتباس من قوله تعالى اولى لك فاولى في المعالم وهي كلمة
موضوعة للتهديد والوعيد وقال بعض العلماء معناه انك اجدر
بهذا العذاب واحق واولى به يقال للرجل يصيبه مكروه يستوجبه
وقيل كلمة تقولها العرب لمن قاربه المكروه واصلها من
الولي وهو القرب وقال البيضاوي من الويل واصله
اولاك الله ما تكرهه واللام مزيدة كما في
ردف لكم اي اولى لك الهلاك وقيل
افعل من الويل بعد القلب كادنى
من دون او فعلى بمعنى عقباك
النار ولي الدين

قوله والمستعمل اه واجيب عنه بان الايمان الشرعي يفيد الايمان اللغوي عبد الحكيم
قال في شرح المقاصد الايمان في اللغة التصديق تو افعال من الامن للصيرورة
او التعدية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا
او جعل الغير امنا من التكذيب والمخالفة ويعدى باللام باعتبار معنى
الاقرار والاعتراف كقوله تعالى امن الرسول بما انزل اليه وبا
اللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكاية وما
انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين انتهى فعلم ان الايمان
يتعدى بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح فمعنى
قوله يتعدى باللام ويتعدى بالباء انه
يتعدى باللام باعتبار معنى الاذعان
وبالباء باعتبار معنى الاعتراف
فما قيل انه خالف في جعل
الايمان متعديا بالباء
للبيضاوي حيث قال
تعلق الباء بالايمان
باعتبار معنى
الاعتراف
ليس
بشيء
انتهى ولي الدين

كالتصديق في كتب الكلام لان التصديق في كتب الكلام فسر بالعلم المفسر بما لا يحتمل الظن والجهل والتقليد
بخلاف كتب الميزان فمن قال جعل التصديق بمعنى كرويدن عين ما في اوائل كتب الميزان بنا في ما في شرح
المقاصد انه العلم القطعي اي خيالي ان التصديق الميزاني يعم الظنون فمن خواطر الظنون ان التصديق بمعنى
كرويدن صار قطعيا فيما نحن فيه لاختصاص مقسمه لا لاقتصار التعبير عنه بكرويدن قوله فلو حصل
هذا المعنى لبعض الكفار اه لا يخفى ان هذا نبذ من الكلام لم يقع في موقعه لان الكلام في الايمان لغة واطلاق
اسم الكافر على مصدق مرتكب لما جعله الشارع امارة الكذب بحسب الشرع فهذا من تتمة تحقيق الايمان
على مذهب جمهور المحققين من انه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط اجراء الاحكام قوله فاعلم ان
الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله يعني من حيث انه ما جاء الرسول به من عند الله حق
ان من صدق بوحدانية الله بالدليل ولم يصدق بانه جاء من عند الله لم يكن بهذا التصديق مؤمنا و
من صدق بما جاء به محمد من عند الله بانه جاء من عند الله من غير تصديق بانه جاء به محمد من عند الله لم يكن
مؤمنا بمحمد قوله لا ينحط درجته عن الايمان التفصيلي اي في الكفاية في كونه مؤمنا وان كان بينهما
تفاوت في الفضيلة وسيصرح به قوله الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمله
فان قلت ركن الشيء جزؤه والشيء لا يحتمل التحقق بدون الجزء فما معنى سقوط احتمال الجزء والركن قلت
وجهه ان الركن قد يكون حقيقيا كاجزاء السرير فان السرير لا يكون سريرا بدون جزء من اجزائه وقد
يكون حكميا كجعل الشرع شيئا جزءا من شيء وهذا يكون على وجهين احدهما ان يعتبره جزءا مطلقا فهو
كالحقيقي لا يحتمل السقوط وثانيهما ان يعتبره جزءا في السعة دون الضرورة فيحتمل السقوط ويقال
كون الاكثر في حكم الكل في بعض احكام الشرع من هذا القبيل قبل التصديق ايضا يحتمل السقوط لان اطفال
المؤمنين مؤمنون ولا تصديق لهم ويدفعه انهم مؤمنون بايمان آبائهم ولا سقوط للتصديق فيما
اعتبر ايمانا لهم ولا يتم ما قيل الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي لانه ينافيه ما ذكره فيما بعد ان الشارع
جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي فانه تصريح بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحكمي
قوله قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله فان قلت لا خفاء في انه ليس في النفس تفصيل
الطرفين ولا النسبة فكيف يكون التصديق باقيا قلت كانما اريد بقاء التصديق بقاء حالة اجمالية فلو
فصلت صارت تصديقا والاولى ان الايمان هو التصديق او ملكة التصديق وهي حالة راسخة في النفس
النفس تصير مبدأ للتصديق بالفعل ولا يخفى ان الاشكال كما يتجه بزوال التصديق يتجه بزوال الاقرار
بل زواله اظهر واكثر وسقوطه ليس الا في حال العذر ولا ينفع فيه الا الجواب الاخير قوله وذهب جمهور

المحققين الى انه التصديق بالقلب في شرح المقاصد ان المعتد به هو التصديق القلبي المقارن لامارات
التكذيب حتى لو قارن شيئا منها لم يكن ايمانا فعل الاقرار اذا كان شرطا لاجراء الاحكام لا بد ان يكون على
وجه الاعلان بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم مرة لاتمام الايمان وان لم يظهر على غيره هذا
وفيه انه لو كفى الاقرار من غير اظهار عند كونه ركنا لم يكن لاحتمال سقوطه عند الاكراه كما ذكره
الشارح معنى فالركن ايضا الاقرار على وجه الاعلان قوله هلا شققت قلبه اورد عليه انه يحتمل ان
يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان ويدفعه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص
معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق بالقلب ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص الثلثة الاول
للاول وهذا للثاني قوله فان قلت نعم الايمان هو التصديق معارضة مع ادلة جعل الايمان التصديق فقط
بان جعله الاقرار انسب بالمعنى اللغوي لانه في اللغة التصديق باللسان لا بالقلب فاندفع ما يقال ان كونه
في اللغة التصديق باللسان انما ينفع لو كان الايمان باقيا على معناه اللغوي لكنه صار منقولا شرعيا نعم
يتجه انه ضعيف لا يقاوم النصوص مع ان عدم معرفة اهل اللغة الا التصديق باللسان يبطله وضع لفظ
العلم ونظائره لليقين قوله قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب اورد عليه في بعض الحواشي
ان المعتبر عند الكرامية ليس مجرد اللفظ بل اللفظ الدال حتى انهم قالوا من اضمر الانكار واظهر الاذعان يكون
مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة ثم قال على قولهم
بعد كانوا يحكمون بكفر المنافق لا يقال العلماء يجعلون مواطاة القلب شرطا لانا نقول هذا مذهب الرقاشي
والقطان لا الكرامية ولذا ذكر عدم الاستفسار عما في قلبه ولا يخفى ان فيما ذكره تناقضا ولا يخفى
عليك ان قوله والنبي صلى الله عليه وسلم اه وقوله وايضا الاجماع منعقد معارضة مع ما سبق في اثبات
مذهب الكرامية وقد سبق انه معارضة مع دليل بعض المحققين فيكون معارضة مع المعارضة وهو غير جائز
وقد يقال المنع المعارضة مع المعارضة انما هو في العقليات اما في السمعيات فلا لانه يتبع السمعي الدال على
المطلوب ذكر لمعارضه معارض قوله اما الاعمال اي الطاعات فهي تتزايد في نفسها دليل على هيئة الشكل
الثاني ينتج ان الاعمال ليس الايمان مع انه ليس المطلوب اذ لا نزاع لاحد في ان الاعمال ليست الايمان انما الكلام في
كونها داخلة فيه وايضا الدليل يشتمل على مستدرك وهو ذكر عدم نقص الايمان لان المقدمة الاولى
لا تشتمل الا على زيادة الاعمال فالنقصان زيادة والجواب عن الاول ان الكبرى ليس قوله والايمان لا يزيد ولا
ينقص بل هو ملزومه لها وهي ان جنس الايمان لا يزيد ولا ينقص اذ لو زاد او نقص لم يبق في الحال وانما وضع
ملزوم الكبرى موضعها لان الموضوع الثابت فيما بينهم ان الايمان لا يزيد ولا ينقص والكبرى مما يستنبط منه

قوله تناقضا وذلك حيث قال ان المعتبر عند الكرامية ليس
مجرد اللفظ بل اللفظ الدال ثم قال ان مواطاة القلب
ليس شرطا عندهم وصل هذا الا تناقض
لان معنى قوله اللفظ الدال هو
مواطاة القلب ولي الدين

اى التأييد والضعف

نكره سحـ

وعن الثانى ان الزائد يستلزم التناقض ولو كنت ذا فطنة على بصيرة جعلت الاول جوابا عنهما فكن

لكن سحـ

قوله فههنا مقامان المشهور فتح الميم والاحسن ضمها اى محل اقامة الدليل وفى قوله الاول ان الاعمال
غير داخلة فى الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان او لا ينطبق على ما اراده المص اذ من البين ان المص جعل الدليل
على عدم الدخول ما ذكرناه وجعل كلامه دليلا اخر سوى ما ذكره المص تكثيرا للادلة بما لا يفى به السوق
نعم يتجه على دليل ذكره المتن ان عدم زيادة الايمان ونقصانه موقوف على عدم دخول العمل فيه فاثبات
عدم الدخول به دور ويكفى فيما هو بصدده اقتضاء العطف عدم الدخول فذكر اقتضاء المغايرة مستدرك
ولا يرد على اقتضاء عدم الدخول قوله تعالى تنزل الملئكة والروح لانه على تقدير كون الروح داخلا فى
الملائكة العطف لتنزيل الروح منزلة الخارج لاعتبار خطابى يعرفه من هو اهله من غير حاجة الى الاطناب
ومبنى الاستدلال على حفظ الظاهر لا يقال اقتضى بعض النصوص ايضا دخول الايمان فى حفظ ظاهر العطف ترك
ظاهر غيره لانا نقول يرجح حفظ الظاهر فيما نحن فيه بكثرة موارده وفى قوله لامتناع اشتراط الشئ بنفسه ان
ما نحن فيه اشتراط الجزء بالكل ويدفع بان جزء الشرط شرط وان وجود الشئ يصح ان يكون شرطا صحته و
دفعه بان جزء الايمان العمل الصحيح فيلزم كون الصحة شرطا لها والاوضح فى بيان ان المثمر وطا لا يدخل فى
الشرط انه لو دخل هو لتوقف الشرط على المشروط ويدور قوله وقد ورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك
بعض الاعمال من غير تحقق ما يسقط به الركن فلا يرد انه يمكن تحقق الشئ بدون ركن يحتمل السقوط فقوله لا
تحقق للشئ بدون ركنه يراد به بدون ركنه من غير مسقط قوله التصديق القلبى الذى يبلغ حد الجزم والاذعان
وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان فيه بحث لان الجزم يزيد رسوخا الى ان يبلغ مرتبة اليقين انما
الكلام فى تفاوت اليقين وعدم تصور الزيادة فى غير عصر النبى صلى الله عليه وسلم مذكور فى بعض
شروح العمدة وشرح نظم الاوحدى قوله وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد
الامثال فلا يرد ان الثبات على الايمان ليس ايمانا حتى يكون زيادة فيه وما ذكره من النظر قوى ولا يندفع
بما ذكر ان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينفى تلك الزيادة التى لا سبيل الى انكاره لان مراده

اى الشارح

ان الشئ لا يوصف بالزيادة بمثل هذا فنفى الزيادة بالمعنى المتعارف لا ينافى دعوى الزيادة بهذا الاعتبار على ان
بناء الزيادة على هذا الاصل مزيف بتزييف اصلها قوله ومن ذهب الى ان الاعمال جزء من الايمان فقبوله الزيادة
والنقصان ظ لان الاعمال فرضا او نفلا جزء عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار وفرضا عند الجبائى ولا يلزم
من وجود الايمان قبل العمل فالعمل وجود الكل بدون الجزء لان الايمان ح كالعالم قدر مشترك بين الكل والجزء
فالتصديق فقط قبل العمل فرد من الايمان والايمان مع عمل اخر وهكذا فكون الاعمال جزءا من الايمان

اى فرد اخر

عند

اى النصوص الواردة فى استدلال المعتزلة بان مرتكب
الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل فاسق كقوله تعالى
افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا وفى استدلال
الخوارج كقوله تعالى ومن لم يحكم بما
انزل الله فاولئك هم الكافرون
وغير ذلك من الايات
والاحاديث

قوله فالعمل عطف على العمل وقوله وجود الكل
فاعل يلزم وقوله لان ح علة
لعدم اللزوم
ز ل الدبى

مطلب الاتحاد الايمان والاسلام

عند المعتزلة ليس معناه ان التصديق وحده لا يكون ايمانا اصلا بل معناه ان العمل بعد وجوده داخل فى
الايمان قوله والايمان والاسلام واحد لما جعل الاعمال خارجة عن الايمان ومن مقدمات دليل من جعل الايمان
مشتملا عليها ان الايمان والاسلام متحدان كان ذلك موهما للمخالفة فى المقدمة ايضا نبه على الموافقة فيها
والمراد بقبول الاحكام قبول جميع ما جاء به النبى من عند الله واشار بقوله ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان
فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين الى ان الاستدلال بها كما فعله المعتزلة ضعيف ما وجه
الاستدلال عليها فى شرح المواقف ان كلمة غير بيت صفة على معنى فما وجدنا فيها اى فى قرية لوط شيئا غير بيت
من المسلمين لانه كان نبيا بلا استثناء والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو ان
يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم عن المؤمن فوجب ان يتحد الايمان با
لاسلام هذا ما ذكره فى شرح المواقف وفيه انه يصح ان يكون غير صفة ولا يكون الحكم كاذبا بان يقدر فما
وجدنا فيها مؤمنا غير اهل بيت من المسلمين فالاولى ان يقال وجه الاستدلال ان غير صفة مؤمنا او ما يصح
مستثنى منه وعلى التقديرين يجب ان يتحد اذ لو تباينا لم يصح فى نفى وجود المؤمن من غير اهل بيت ان يقال فما وجدنا
مؤمنا غير اهل بيت من المسلمين اذ لم يكن المسلم المؤمن واما وجه الضعف فهو ان الاستثناء يصح اذا كان
المسلمون اخص من المؤمنين ونظيره ليس فى البلد من العلماء الا اهل بيت من النحويين واما وجه التأييد ان
الشايع فما وجدنا مؤمنا الا اهل بيت منه واستثناء اهل بيت اخص منه غير شايع قوله وبالجملة لا يصح فى
الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او لا يخفى ان هذا يستلزم تلازم الايمان والاسلام لا اتحادهما
والتلازم وان نفى التغاير عند الاشاعرة لكن لا يثبت الاتحاد ولهذا يقال الامرين لا ينفك احدهما عن الاخر انه لا
منهما بالنسبة الى الاخر لا هو ولا غيره قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا لا يخفى ان سوق الاية دل على المنع من قول امنا وتبديله باسلمنا فلو لا تفاوت بين اللفظين لم يتجه ذلك
فجواب الشارح كما ترى لانه يفيد انه لو قيل قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا امنا لصح اذ نفى الايمان
فى الواقع لا ينفى الامر بالقول اذ القول لا يستلزم الثبوت لان دلالة الالفاظ ليست قطعية وغاية التوجيه فى
دفع هذا الاستدلال ان يقال فرق بين الايمان والاسلام لغة لان الايمان هو التصديق والاسلام الانقياد
من الانقياد انقياد الظاهر فامنا كذب صرف بخلاف اسلمنا فان له محمل صدق فامر الله تعالى بان لا يقولوا امنا و
اشار الى انه كذب محض بقوله قل لم تؤمنوا وامرهم بان يقولوا ما له وجه صدق والحق ان الاية ظاهرة فى المغايرة
والاستدلال به على المغايرة قوى قوله فان قيل قوله صلى الله عليه وسلم الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله
اه لا يخفى ان الظاهر من الحديث ان الاسلام هو الاقرار والاعمال فما لم يثبت ما يعارضه لا يصح تاويله كما ثبت فى

الايمان حيث يعارضه حديث الايمان ان تؤمن بالله قوله صح له ان يقول انا مؤمن حقا لتحقق الايمان ولا
ينبغي مقابلة قوله ولا ينبغي لقوله صح تستدعي حمله على عدم الصحة لا على ترك الاولى كما ذكره الشارح
في الكفاية انه لا يصح ان يقول انا مؤمن ان شاء الله كما لا يصح قول القائل انا شاب ان شاء الله ويجوز
ان يمنع الشارح ما يوهم شيئا وقوله لانه ان كان للشك فهو كفر يريد به ان كان للشك في الحال بقرينة
قوله او للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال وفيه نظر لانه ان كان للشك في الآن والحال بناء على
اختلاف المسلمين في ان العمل هل يدخل في الايمان او لا لا يلزم كفرا اصلا واولوية الترك لما انه يوهم بالشك
في الحال وعدم المنع عن الشك في العاقبة والمآل يقتضي ان لا يكون باس في القول بانا مؤمن غدا ان شاء الله
تعالى قوله وكما نقل عن بعض الاشاعرة اه جعل قوله والسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد اشارة الى ابطال
قول الاشاعرة دون قوله واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح ان يقول انا مؤمن حقا ولا ينبغي ان
يقول انا مؤمن ان شاء الله محل نظر بل يرد جميع ما نقله من الاشاعرة بقوله واذا وجد من العبد اه ويمكن ان
يدفع النظر بان نفي الصحة كلام سابق على بعض الاشاعرة ورد ذلك البعض بان السعادة والشقاوة
ينقلبان فكذا الايمان والكفر فقوله واذا وجد من العبد اه اثبات لاصل المسئلة وقوله والسعيد قد يشقى
اه رد لما ابطل به المسئلة وظاهر هذا المنقول ان المبتلى بسوء الخاتمة نعوذ بالله كافر من اول عمره على
عكس الكافر المحمود العاقبة لكن في شرح المقاصد موافقا لما سيجيء من ان الحق انه لا خلاف في المعنى لان معنى
قولهم العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة ان العبرة بالايمان المنجي والكفر المردي بها
لا ان الايمان في الحال ليس بايمان والكفر ليس بكفر وكذا المراد بالسعادة في بطن الام السعادة المقيد بها
هذا وبهذا دفع ما قيل انه يلزم ان يكون المؤمن في الخاتمة فقط مؤمنا طول حيوته من غير تصديق فلا يكون
التصديق ركنا لازما ولا يخفى انه يمكن ايضا دفع ما قيل بان التصديق ركن لازم بمعنى انه لا بد منه في
الخاتمة بخلاف الاقرار فانه يسقط مطلقا بالعذر واشار بان راجح اشبه في قوله على ما اشير اليه بقوله
تعالى وكان من الكافرين الى ضعف الاستدلال به لاحتمال كان معنى الكون في علم الله ومعنى الصيرورة
اي لفظ كان
شقاوة السعيد عكسه لا ينافي الحديث لما عرفت ان المراد السعادة والشقاوة المقيد بهما وليس لك
المقيد ببطن امه
ان تريد مطلق السعادة والشقاوة وتجعل كل سعادة او شقاوة تحصل للعبد من اثار ما كتب عليه في بطن امه
لما ثبت انه يكتب في بطن امه انه سعيد او يكتب انه شقي ولا يكتب انه سعيد وشقي لمن تبدل حاله في السعادة
والشقاوة والتغير يكون على السعادة والشقاوة دفع لما يقال انه لو تبدل السعادة والشقاوة لتغير صفاته
تعالى من الاسعاد والاشقاء ويمكن ان يدفع ايضا بان تغير الاسعاد ليس بتغير صفة حقيقية لان الاسعاد

هو

المعتبر بها نسخه

قوله وظاهر هذا المنقول اه ويوافقه ما ذكره البيضاوي في اوائل سورة
البقرة حيث قال ان الذي علم الله من حاله انه يتوفى على الكفر
هو الكافر على الحقيقة اذ العبرة بالخواتم وان كان بحكم
الحال مؤمنا وهو الموافاة المنسوبة الى شيخنا ابي
الحسن الاشعري انتهى لكن اعترض عليه المحشي
في حاشيته بقوله فيه بحث لان قوله كان من
الكافرين اذا كان بمعنى انه كان من الكافرين
في علم الله لا يدل على انه كان كافرا في
الواقع لان معنى كونه كافرا في علم
الله ان الله علم منه الكفر
قبل وقوعه ويمكن ان يدفع
بان حمل كان من الكافرين
على الكون في علم الله
تاويل ليطابق معتقد
جمهور المتكلمين
والاية بظاهرها
تدل على كونه
كافرا في الواقع
ولي الدين

قوله لاحتمال كان اه والى هذين الاحتمالين اشار البيضاوي
في تفسيره حيث قال اي في علم الله او صار منهم
باستقباحه امر الله اياه بالسجود لادم
اعتقادا بانه افضل منه والافضل
لا يحسن ان يؤمر بالتخضع
للمفضول والتوسل
به ولي الدين

هو التكوين المتعلق بالسعادة والتغير في التعلق لا في الصفة وفي قوله والحق انه لا خلاف في المعنى نظر لان الخلاف
في ان الايمان اسم للتصديق والاقرار مطلقا او للموجودين في الخاتمة قوله وفي ارسال الرسل بان يقول الله
تعالى لبعض عباده بوساطة ملك او بدونه ارسلتك الى قوم او الى الناس جميعا او الى الثقلين او بلغهم عني
ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم وفي قوله ارسال الرسل رد على الحكماء في قولهم ان
الرسالة ليست بارسال بل بخواص ثلثة اولها الاطلاع على جميع المغيبات لاتصال النفس بالمجردات العقلية
الحلات بجميع صور الكائنات ومشاهدتها لتلك الصور وثانيها القدرة على التصرف في هيولى العناصر
واظهار خوارق العادات وثالثها رؤية الملئكة مصورة وسماع كلامهم وحيا ومن هذا يستفاد
انهم انكروا النبوة بالمنام والالهام وكما ان في ارسال الرسول حكمة كذا في تعدده المشار اليه بايراد الرسل
لان مصالح الناس تتفاوت بالازمنة ولهذا ينسخ الاحكام واطلاق الحكمة اشارة الى ان تعيين حكمه تعالى
مما لا يسعه مقدرة العبد وانما المتيقن ان افعاله لا تخلو عن حكمة وقد اشار بعد الاطلاق الى بعض الحكم بقوله
وقد ارسل تعالى اه من التبشير والانذار وبيان ما يحتاج اليه الناس وقوله للناس متعلق بالثلثة وكانه اقتصر
على الناس قصدا الى الحكمة مشتركة بين جميع الرسل والا فنبينا نبي الثقلين صلى الله عليه وسلم ما شاهد
عين الفريقين قوله وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله كما هو مذهب المعتزلة ولهذا
اكتفى بالاشارة الى الوجوب ولم يصرح بلفظ الوجوب لئلا يتوهم ما عليه المعتزلة وما في المواقف ان من البراهمة
من قال بنبوة ابراهيم فقط ومنهم من قال بنبوة ادم فقط يدل على ان البراهمة لا يحكمون بالامتناع وقوله
لا يمكن يستنبطه اه اشارة الى مذهب منكري وقوع الارسال بعد الاعتراف بامكانه لعدم ما يرجح وقوعه
وفي دعوى الوقوع ايضا رد عليه قوله جمع معجزة والاظهر ان التاء للتانيث فان المعجزة اية النبوة وعلامته
او بينة وقد سبق منه تعريفه في صدر الكتاب على وجه اشتهر عرفه هنا بقوله وهو امر يظهر بخلاف
اي شرع
العادة على يدي مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وكانه عرفه بهذا
التعريف قصدا الى تعريف يتضمن شروط الاعجاز وهي ان يكون فعل الله مطلقا عند بعض او فعل الله او ما
يقوم مقامه من الترك عند اخرين كما اذا قال المدعي معجزتي ان اضع يدي على راسي ولا تقدرون على ذلك
الوضع فلا يقدر المعارض فان المعجزة هنا ليست فعل الله بل ترك خلق القدرة فهو عدم صرف لا فعل وانما
شرط كونها مضافة الى الله لانها تصديق منه بنبوة المدعي فلو لم تكن مختصة به تعالى لم يكن دالا على التصديق
منه بها فاشار بقوله يظهر على يدي مدعي النبوة الى انه ليس فعل المدعي بل فعل الله وان يكون على خلاف العادة
والاشارة اليه فلة وان يتعذر معارضته والاشارة اليه مستغنية عن الاشارة اليها وان يكون عند التحدي

مطلب ارسال الرسل

مدعيا كما ذهب اليه بعض وعند التحدي مطلقا وان لم يصرح به بل علم بقرينة الحال على الصحيح وقوله
عند تحدي المنكرين ظرف في الاول ويحتمل الثاني وان لا يكون متقدما على دعوى النبوة ولو بلحظة ولا متأخرا
بزمان لا يعتاد مثله ويشير اليه قوله عند تحدي المنكرين وقد فات الاشارة الى شرطين اخرين وصار
التعريف غير مانع احدهما ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي ميتا فامات حيا لم يكن معجزة
ولم يدل على صدقه في دعوى النبوة لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه وثانيهما ان لا يكون مكذبا
له كانطاق ما ليس له اختيار بعد الانطاق ونطقه بانك لست برسول الله واما نطق من له اختيار
كانطاق الانسان الاخرس نطقه بانك لست برسول الله فلا يخرج عن المعجزة على الصحيح لانه لم يجعل
شاهده الانطاق الاخرس بعد الانطاق فهو فاعل مختار ينطق بما يشاء بخلاف ما لا اختيار له ف
نطق فان نطقه داخل في معجزته فتكذيبه انطاق له بما يكذب به فلا يكون شاهدا لصدقه ويجاب بخروج
التعريف بانه يكفله قوله عند تحدي المنكرين فان التحدي انما يكون لمعارضة شاهد دعواه ولا شاهد له
فيما نحن بصدده وقد وقع للبعض هنا انه مثل بخروج موافقة الدعوى بانطاق الجماد بانه مفتر كذاب
والموافق لما في الكتب الكلامية ما قدمناه ولم يشترط ان يكون معينا للمعجزة قبل اظهارها لان الاظهر
المتفق انه ليس بشرط **قوله** فبالكتاب الدال على انه امر ونهي وذلك في قوله تعالى يا ادم اسكن انت و
زوجك الجنة ولا تقربا هذه الشجرة وفيه بحث لان النبي عرف في صدر الكتاب بانسان بعثه الله لتبليغ
الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة لا يستلزم النبوة لجواز ان يقتصرا على نفسه ولا يكونان للتبليغ و
جعل المبلغ اعم من المغاير بالذات او بالاعتبار حتى يكون النبي داخلا تحت امته مبلغا اليه ما انزل
اليه داعيا الى امره به ونهيه تكلف وفي المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهي كان قبل البعثة لانه في
الجنة ولا امة له هنالك واورد عليه المنع لجواز ان يكون حواء امته ونحن نقول في دفعه ان الجنة
ليست دار تكليف فنفي الامة لانتفاء التكليف لا لانه ليس هنالك انسان يصلح ان يكون امته وقد يمنع (المانع الخيالي)
دلالة الامر والنهي بلا واسطة نبي على النبوة بامرهم بقوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة وبامره
موسى عليه السلام بقوله تعالى اقذفيه في التابوت ويمكن دفعه بان الغالب هو النبوة ونفي النبوة
عنهما لما تقرر ان المرأة لا تكون نبية فلو كانا رجلين مستودعي الحال الدال على الامر بقاء على نبوتهما **قوله**
وتحدى به البلغاء وذلك معلوم بالتواتر بالايات الكثيرة للتحدي به ونقل الامور الخارقة عنه مع تعقيب
طلب خارق العادة عنه حتى كان عدمه التحدي اذ لو لم يتواتر التحدي بتلك الامور الخارقة صريحا او غير
صريح بتواتر قطعا عنه لم تكن معجزات **قوله** وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين

جواب لو

اعلم

ن شرح القول الثاني وثانيهما ان نقل عنه ٥١

قوله ونحن نقول اه اعترض على هذا عبد الحكيم اللاهوري بانه لا معنى للتكليف الا الامر والنهي وقد تحققا وزيادة حواء وابيه في الجنة وترتب الجزاء على ارتكاب النهي ايضا فيكون دار التكليف بالنسبة اليهما
ولي الدين

اعلم ان الاستدلال بالمعجزة من برهان الإنّ لان اظهار خارق العادة على يديه معلول النبوة وفرعها
والاستدلال الثاني لارباب البصائر من برهان اللمّ فانه تعيين حقيقة النبوة وتبيين ان تلك الحقيقة
حصلت له على اكمل الوجوه فاثبات انه نبي باثبات ان حقيقة النبوة ثابتة له هكذا نقل في شرح المواقف
عن الامام في المطالب العالية واما الدليل الاول لهم فمركب من اللمّ والإنّ فان ما قبل النبوة سبب
لجعله نبيا وما بعدها من فروع النبوة **قوله** قلنا نعم لكن يتابع محمدا وما يروى عن ان عيسى عليه السلام
يضع الجزية اي يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا فلا ينافي
المتابعة لان ذلك بيان انتهاء حكم الجزية في زمن نزول عيسى وصيرورة حكم هذه الشريعة عند قبول
الجزية بل يدل ذلك على متابعته لان النصارى ممن لا يقبل منهم الا الاسلام ولا يقبل الجزية منهم فان كان
دينه ثابتا لابد ان يعود الى الاسلام على ان خبر الواحد لا يعارض الكتاب بخبر لا يعارضه فيما لا يقبل
النسخ فتامل **قوله** والاولى ان لا يقتصر على عدد الظاهر ان يقال ان لا يذكر عدد لانه لا يقتصر على عدد فانه
يفيد ان يردد بين العددين وليس المقصود ذلك فانه كما بنا في قوله تعالى ومنهم من لم نقصص الاقتصار
بنا في الترديد ولا يؤمن ان يدخل فيهم من ليس منهم او يخرج من هو فيهم وغاية التوجيه ان يقال المراد من
الاقتصار على عدد ان يجعل بحيث لا يحتمل غيره من الاعداد وذلك اذا سمي عدد معين ومردد فعدم
الاقتصار لا يكون الا بان لا يذكر عدد وفي كون الاية مخالفة للحديث بحث اذ تعيين عدد جميع الانبياء
لا ينافي عدم القصة من بعض فان المقصود منه بان يذكر اسمه ويخبر عن حال من احواله ثم عدم الامن من
دخول ما ليس نبيا مما لا شبهة فيه واما خروج من هو نبي فالصحيح انه غير لازم لان العدد لا يفيد الحصر كما
بين في محله فقولك له علي الف لا ينفي الزيادة فغير ذكر عدد اقل لا يلزم عد النبي غير نبي كما ذكره الشارح
فينبغي ان يوجه كلام المص بانه لا يؤمن ان يخرج عن العقبة الاعتقادية من هو فيهم فلا يتم الايمان بالانبياء
ويبقى البعض غير مؤمن به لا كما حمله الشارح عليه ويعلم مما ذكره ان الاولى ان لا يعين نبي في التصديق
بالنبوة ما لم يتواتر نبوته لان في التصديق بالنبوة كذلك مخافة عد من ليس نبيا نبيا وان يتوقف في
اثبات نبوة من اختلف في نبوته **قوله** لان هذا معنى النبوة والرسالة وصف المص الانبياء باوصاف
اربعة وجعل الشارح الاثنين معنى النبوة والرسالة والاخرين من مقتضاتها والظاهر ان الاربعة من مقتضاتها (كالقرآن وذي القرنين)
اذ النبوة بمقتضى تعريف الرسول كون الانسان مبعوثا لتبليغ الاحكام لا نفس التبليغ والاخبار فالتبليغ ايضا
لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفيه نظر لانه يكفي فائدة للبعثة نيل النبي ثواب النبوة بان يكون
بعيدا من قوم بعث اليهم فيقطع مسافة فيها مشاق كثيرة للتبليغ ويموت قبل الوصول اليهم كما نقل عن

قوله فيما لا يقبل النسخ وهو المحكم فانه غير قابل للنسخ وهو قول العامة من اصحابنا ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال هو ما لا يحتمل الا وجها واحدا والاوضح هو الاول فالمحكم ما يمتنع عن ان يرد عليه النسخ والتبديل ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كالايات الدالة على وجود الصانع وصفاته والاخبارات و يسمى محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي بوفات النبي عليه السلام ويسمى هذا محكما لغيره وما نحن فيه من قبيل الثاني فان قلت يجوز ان ينسخ الاية بالخبر الذي روي عن النبي عليه السلام فيكون النسخ بالوحي قبل انقطاعه قلت انما يجوز النسخ بالحديث المتواتر والمشهور وهذا الحديث غير متصف بهما لكن يرد عليه انه يرجع الجواب الى العلاوة فلا يبقى وجه لقوله بل بخبر اه ولعله اسهال التامل لهذا
ولي الدين

الشيخ العربي قدس سره انه ذكر في استفسار المحق انه بعث نبيا الى قرية وسلط عليه في سبيله ذنبا اهلكه وكانه قصد بو منهم كلهم بالتبليغ ردّ ما ذكره الشيعة انه يجوز ان يخفي النبي رسالته تقية فان قلت الصدق والنصيحة في الجملة يكفي فائدة للبعثة فكيف يبطل الفائدة لولا العصمة عن الكذب وعدم النصيحة قلت اذا احتمل تبليغهم الكذب ولم يبق وثوق بتبليغهم لم يكن للبعث فائدة اذ لا يقبل منهم حكما اصلا وكونهم ناصحين لخلق الله مطلقا من انفسهم يعني مشفقين في الدين يقتضي عصمتهم عن الذنب مطلقا ففيه اشارة الى عصمتهم عن الذنوب واغناء عن ذكر الصدق الا انه صرح به وقد يعلل بذاهتمامه به لانه ملاك النبوة ومقتضى التأييد بالمعجزة فالاولى ان يقول الشارح وفي هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الذنب خصوصا عن الكذب خصوصا فيما يتعلق اه قوله اما عمدا فبالاجماع اي الاجماع على عدم تعمدهم الكذب مقيد بدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله على ما ذكر في المواقف لا بعدم غيره على ما يستفاد من كلام الشارح وقوله هذا كله بعد الوحي لا بلا ايد قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور اه فانه يقتضي ان يكون الكلام في سائر الذنوب بعد الوحي وقبله كالكلام في الكفر قوله فما كان منقولا بطريق الآحاد سواء بلغ حد الشهرة او لا فمردود لان نسبة الخطأ الى الرواة اهون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما كان بطريق التواتر فقسمان ما يمكن حمل خصوصياتها على امور يخرجها عن كونها ذنبا كحكي قول ابراهيم عليه السلام اني سقيم على اني سقيم فيما بعد فيحمل عليه ان امكن والا فيحمل لفظ الذنب الواقع فيه على ترك الاولى وكونه قبل البعثة او على الصغيرة والحمل على ترك الاولى انسب بمنصب النبوة وحمل الصغيرة بلفظ الذنب والتوبة الى غير ذلك وجع الشارح الاول فاختاره وسوى بينهما المواقف بما فهمنا اندفع ما قيل انه لا تقابل بين الحمل على ترك الاولى والصرف عن الظاهر ولم يحتج الى تخصيص الصرف عن الظاهر بما سوى الحمل على ترك الاولى لضرورة تصحيح التقابل وبعض النسبة الى غيرهم بان يكون التوجيه الاول من قبيل التجوز في النسبة والثاني من قبيل التجوز في الطرف قوله ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم فيه بحث لجواز كون الترجيح بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم والادمي ومن بنوا آدم والاشهر في نوع الانسان بحيث يشمل آدم وحواء دون ولد آدم فمن لم يفرق بين بني آدم وولد آدم فجعل الحديث دليلا على كونه صلى الله عليه وسلم افضل من آدم فقد سها وقد يجعل دليلا بمعونة ان نوحا وابراهيم وموسى وعيسى على اختلاف الاقوال افضل من آدم والافضل من الافضل افضل لكن هذا الحكم اختلافي لان بعضهم قال آدم افضل منهم فبناء افضليته صلى الله عليه وسلم بجعلها خلافية على ان الحديث خبر الواحد فلا يفيد اليقين والاستدلال بقوله صلى الله عليه وسلم

الى

قوله فانه يقتضي اه وانت خبير بان الملازمة لقوله لا بلا ايد اذ يقول فانه يقتضي وللبعد

الى الكرم الاولين والاخرين عند الله ولا فخر انتهى قوله والملائكة عباد الله اه اي مملوكون لله في القاموس العبد الانسان حرا كان او رقيقا والمملوك اهـ وقد ضمن وصفهم بالعبودية رد كونهم بنات الله اذ الولادة تنفي الملك ووصفهم بقوله العاملون بامره دون العصمة لان الثابت بالادلة يجب ذلك واما العصمة نفيا واثباتا فادلتها متعارضة ظنية لا تفيد العلم واليقين وعدم ورود نقل وعدم دلالة عقل الذكورة والانوثة لا نفيا ولا اثباتا يقتضي عدم الوصف بالذكورة والانوثة وعدم الوصف بنفيهما ايضا لان عدم الدليل على شيء من الطرفين يقتضي التوقف ولا دلالة لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا على نفي الانوثة لانه يحتمل ان يكون الذم على جعل الجميع اناثا وليس لك ان تستدل على الوصف بالذكورة والانوثة بان في استثناء ابليس من الملائكة دل على انه ملك واثبات الذرية له في قوله تعالى افتتخذونه وذريته اولياء دل على ان له انثى فثبت الذكر والانثى للملك لان الاستثناء يعارضه ما يحتج به من الجن دلالته على الملائكة عن كونها قطعية ولعل جعلهم الملائكة بنات الله لتسترهم عن الاعين لان ذلك يليق بالبنات ولذلك فهم عيسى ولم ينسب قوله ولله تعالى كتب انزلها على انبيائه لم يذكر عدد الكتب اشارة الى ان العدد لم يثبت بدليل يفيد اليقين فالاولى ترك العدد في التسمية لئلا يخرج كتاب الله او لا يدخل غير كتاب على انه ورد ان الكتب مائة واربع بنا فيه ما ورد ان المرسلين ثلث مائة وثلثة عشر لان الرسول من له كتاب وشريعة ويدفع التنافي يحتج الى التكلف ولم يقل انزلها على رسله مع ان الكتاب من بين الانبياء مخصوص بالرسل لانه يقتضي ان يكون المنزل عليه رسولا قبل انزال الكتاب فليس ترك على رسله خلاف الاولى كما يتوهم بل لاختيار الاولى قوله وبين فيها امره ونهيه ينتقض بالزبور فانه ليس فيه الا الادعية وقوله وهو واحد فيه ان الكل متحد في كونها كلام الله غير متفاوتة في تلك الصفة وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء المسموع وفيه انه لا فائدة في هذا الحكم وقد يفسر قوله وكلها كلام الله بان الكل دال على كلام الله ويحمل قوله وهو واحد بمعنى ان كلام الله واحد لا تعدد فيه وهو بعيد عن العبارة جدا والمتجه ان المراد ان كلام الله واحد في نفسه وانما التعدد باعتبار وجوده اللفظي وكذا الترجيح البعض على البعض وهو المراد بالتفاوت فيجعل التفاوت لتفسير التعدد وهو قوله كما ورد في الحديث ينبغي ان يكون متعلقا بتفضيل الكتب وتفضيل السور لان كلا منهما انما يعلم من الشرع قوله والمعراج لرسول الله محمد صلى الله عليه وسلم حق اه لفظ العروج الا انه اطلق المعراج واراد العروج اشارة الى ان العروج كان بالمعراج على ما ذكر ارباب السير انه ظهر في بيت المقدس من الصخرة الى السماء معراج في غاية الحسن والجمال فهو المعراج الذي يعرج منه الملائكة الى السماء احدى عارضتيه من الياقوت الاحمر والاخرى من الزبرجد الاخضر واحدى

مطلب الملائكة

لأن باعتبار الذات والتفاوت باعتبار الوصف فلا يكون احدهما تفسيرا للآخر

مطلب المعراج

درجاته من الفضة واخرى من الذهب مكللة بالدرر واليواقيت وهو الذي يطلع منه ملك الموت
لقبض الروح وتراه المحتضر فلاجله يتطلع جدا ويبالغ في النظر والجواب بان المراد الرؤيا بالعين مبنى على ان
الرؤيا جاء مصدرا لرأى بالبصر كالرؤية الا انه في رأى في المنام اشهر وبعضهم حمل قول عايشة رضي الله
عنها على معراج اخر وجمع بين كلام عايشة وغيره بتجويز تعدد المعراج واما ما قاله بعض متاخرى اصحاب
السير ان كلام عايشة مبني على انها كانت زمن المعراج صغيرة ولم تحققه ومعاوية كان كافرا فلم يعرفه للنبي
بشيء ولا ينبغي ان يصغى اليه لان عايشة رضي الله عنها مع حرصها في معرفة احوال رسول الله يبعد كمال البعد
ان تقنع بمعرفة ايام صغرها ولا تحققها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك معاوية مع طول
عهده في الاسلام ورؤيته صلى الله عليه وسلم لربه في هذه الليلة مما انكرته عايشة وجمع من الصحابة واثبات
الرؤية منقول عن ابن عباس والحسن البصري وعروة والزبير وكعب الاحبار والزهري وابي الحسن الاشعري
والكثر اتباعه ولكن اختلف في انه هل هو بالقلب بان اعطى لقلبه حال البصر فراه رؤية البصر او بالبصر و
الصحيح الاول لان ابن عباس صرح في بعضها وروى عنه بالقلب في البعض اطلق وجعل بعض الائمة الاحوط فيه
التوقف لان شيئا من ادلة الطرفين لا يفيد اليقين والمسلك يقيني **قوله** العارف بالله وصفاته حسب ما يمكن
ان اريد حسب ما يمكن للنوع فيلزم انتفاء الولاية عما سوى افضل النوع وان اريد حسب ما يمكن لذلك الشخص
فيلزم ان لا يكون فائت الوقت الذي يمكن له صرفه في المعرفة وليا لانه ليس يعرف حسب ما يمكن له لانه لو صرف
ذلك الوقت الى المعرفة لزاد معرفته الا ان يقال المراد حسب ما يمكن له ومداره ليس على عدم تضييع وقت
بل على انجذاب ولطف من الله فيجوز ان يمن على احد بالتوبة وضبط الوقت بعد تضييع مدة مديدة ويعلمه ان
يمكن له من معرفة ذاته وصفاته وقوله فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يريد به فخارق عادة لا يكون
كذلك والمقصر ضبط خارق العادة فعلى هذا ينقسم الى معجزة وكرامة واستدراج واورد عليه انه
غير حاصر لان ما وافق الغرض فاستدراج والا فاهانة كما روى ان مسيلمة دعى لاعور بان يصير
عينه العوراء بصيرا فصار اعمى وقد نقل تقسيم الخارق الى معجزة وكرامة ومعونة واهانة واعترض
عليه بخروج الارهاص والاستدراج وما ظهر من مريد من الجبال من غير ذكر وظهور الرزق من غير سبب
وما ظهر من صاحب سليمان اظهار سرير بلقيس من بعيد قبل ارتداد الطرف وما يقال من ان الاول
معجزة لزكريا والثاني لسليمان لا يرد وما يقال ان المعجزة ما قارن التحدى ولا مقارنة هنا لانه يناقيه ما
سبق ان كرامة الولى معجزة النبي الا ان يقال ما سبق مسامحة والمراد انه كالمعجزة في الدلالة على نبوة النبي
وكون الكرامة معجزة مسامحة لا يخرجها عن الكرامة **قوله** ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء

مطلب كرامات الاولياء

قوله يريد به فخارق او يعني كلمة ما عبارة عن خارق عادة لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح

المعاوية كان كافرا وقت فلم يعرفه اسلم

المعترض الخيالي

والاستاد ابو اسحق وابو عبد الله الحليمي منا وتقييد المعتزلة بالمنكرين لاخراج ابي الحسين البصري منهم
فانه يوافقنا وحاصل الاستدلال انه ينسد باب اثبات النبوة وحاصل الجواب ان الكرامة اعانة على الاثبات
لانها معجزة بمعنى كالمعجزة في اثبات دعوى النبوة والافعال يقارن دعوى الرسالة والتحدى ليس بمعجزة ويمكن
نقض استدلالهم بالسحر فانه يجرى في السحر بان يقال لو كان السحر ثابتا لالتبس بالمعجزة فينسد باب اثبات
النبوة فما هو جوابهم عنه جوابنا وينبغي ان لا يخص انكار المعتزلة بالكرامة بل بمطلق خارق العادة كرامة
كانت او استدراجا **قوله** والاحسن ان يقال بعد الانبياء موافقا لقوله صلى الله عليه وسلم ما طلعت الشمس
ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا السوق عرفا للافضلية لا لنفيها
على ما هو المفهوم لغة تعالى وبه يظهر ان ابا بكر افضل من سائر الامم ايضا وفيه انه لم يثبت افضليته
من سائر الامم فيجاب لم يره المحشى ايضا لان افضل امة نبينا افضل الامم لان امته افضل الامم وارادة كل
بشر يوجد بعد نبينا كما ينتقض بعيسى ينتقض بادريس وخضر والياس ايضا ويمكن دفعه بانه يستثنى
من هذا الحكم هؤلاء الانبياء بقوله ولا يبلغ ولى درجة الانبياء ويرد ايضا انه لا يفيد تفضيلهم على من لم
يوجد بعد النبي ممن استشهد زمن حيوته كحمزة وجعفر وغيرهما رضي الله عنهم وقد دل الحديث السابق
على ان ابا بكر رضي الله عنه افضل منهم وعدم افادة التفضيل على التابعين على تقدير ارادة كل بشر
موجود على وجه الارض يندفع بان الصحابة خير من التابعين بلا اخفاء **قوله** ابو بكر الصديق فاهو المبالغة
في الصدق لكن في الصحاح الصديق مثال الفسيق الدائم الصدق ويكون الذي يصدق قوله بالعمل هذا و
يستفاد منه ان تسمية الصديق لكونه مصدقا الاقواله باعماله لا لما قال الشارح من انه صدق النبي صلى الله
عليه وسلم في النبوة بلا تلعثم اي توقف وفي المعراج بلا تردد ورد في كتب السير انه سمي بالصديق في قصة
المعراج ويمكن ان يقال سمي بالصديق في قصة المعراج لانه صدق في قوله بانه مؤمن شاهد بنبوة نبي صلى الله
عليه وسلم بتصديقه اياه في المعراج بلا تردد مع استبعاد جميع القوم فيكون اطلاق الصديق مطابقا لما في
الصحاح **قوله** فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات في القاموس ولانه فرق بين الايمان والكفر حيث
اظهر الاسلام بمكة **قوله** لان النبي صلى الله عليه وسلم زوجه رقية اه ولا دخل فيما هو بصدده لقوله
قال ولو كان عندي ثالثة الا انه اراد تمام رواية الحديث فكانما سمى بنتا النبي نورين تسمية باسم ابيهما لان
النور من اسمائه عليه السلام على ما في القاموس **قوله** فللتوقف جهة اذ لم يرد على فضلهما على غيرهما نقل كما
ورد في شان الشيخين ولا يمكن ان يهتدى اليه عقل وان اريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل لانه ظهر
كثرة فضائل على كمال الظهور ونحن نقول كان وجه التوقف انه جعل امر الخلافة بين عثمان وعلى وغيرهما شورى

وذلك يشعر بانه توقف في تفضيل واحد منهم ولما فوض الشورى عليهم فضلهم على غيرهم الا انه هذا
منهما نسخه
ينقض التوقف في تفضيلهما على غيرهما ايضا قوله على هذا الترتيب ايضا يشعر انه بنى ترتيب الخلافة على
ترتيب الافضلية التي حكم بها السلف لدليل كان لهم فقوله وذلك لان الصحابة قد اجمعوا الا بلا بيه
كلام المص فقوله توفي على صيغة المجهول وللبلغاء لبناء المعروف وجه معروف وتوفي على كان سنة اشهر
وقوله ولا حتج عليهم اه الابرى انه احتج ابو بكر على الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش فكفوا
الانصار عن دعوى الخلافة ووجه قول علي رضي الله عنه بايعنا المن فيها وان كان نعم انه اراد وان كان
البيعة لصعبة لكمال الصلابة في الدين وعدم مسامحته في امر بعين تكايع الحقد ان كان مراد في تصحيحه رضي
الله عنه حين المتابعة بذكره ليكون المتابعة بلا غرور وعن علي وترك الخلافة شورى اي ذات شورى
المبانية نسخه
معناه انه ترك تعيين الخليفة شورى بينهم لا اقامة امر الخلافة شورى في تبصرة الادلة فوض اليهم
لينظروا فيه فيعلموا الامامة اصلحهم بذلك لكن كلام الكشاف حيث قال في تفسير شورى انهم لا
ينفردون بامر حتى اجتمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم وسياق من الشارح ما يدل على انه
ذهب اليه قوله لم يكن عن نزاع في خلافته اي نزاع لهوى النفس من غير داعي الاجتهاد واعتقاد انه الاحق
بالخلافة غيره يدل عليه قوله بل عن خطاء في الاجتهاد والمقصود منه رفع الطعن عن معاوية ومن تبعه من
الاصحاب عن طلحة وزبير وعائشة رضي الله عنهم فان الواجب حسن الظن باصحاب رسول الله صلى
الله عليه وسلم واعتقاد براءتهم عن مخالفة الحق فانهم اسوة اهل الدين ومدار معرفة الحق واليقين
بفتح الهمزة وبكسرها وسكون السين المقتدى به
وقيل المعنى لم يكن عن نزاع في انه احق بالخلافة بل لشبهة تدل على جواز المحاربة مع الخليفة في طلب حق
خ ل
في الدين اعتقده الخليفة غير حق لم يعمل به وهو قصاص قتلة عثمان فان معاوية اعتقد وجوب القصاص
وكان نزاعه في طلب القصاص لا في خلافته وهذا ظاهر البطلان لانه لا يخفى على احد ان نزاع معاوية وزبير
كان في خلافته ولولا ذلك لوجب ان ينقاد لاحكامه المعاوية ويطلب عنه القصاص عن القتلة قوله ولعل
علي رضي الله عنه
المراد الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة نبه عليه انه يشكل بخلافة عثمان و
علي رضي الله عنهما لانه خالف معهما اهل البغي حتى استشهد عثمان ولم ينقطع مخالفة معاوية مع علي الا
ان يقال المراد عدم شوب مخالفة الخليفة وميل عن متابعة الحق وبعد فيه بحث لانه حصر الخلافة الكاملة
في ثلثين لا يقتضي ان يكون بعدها ملك وامارة بل خلافة غير كاملة فالاظهر انه حكم اهل الحل والعقد
بالخلافة مسامحة لشبه الملك بالخلافة لقربه منها وضبطا لامر المعاش والمعاد فيها شبيها بزمان
الخلافة قوله ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب جعل المواقف الوجوب ايضا مختلفا فيه فان الخوارج ١١١

جعلوه

لعل الوجه المعروف ان يكون الضمير المستتر تحت توفي راجعا الى يوم فيكون مجازا عقليا

بالاجتهاد نسخه

قوله وهذا ظاهر البطلان اه وانت خبير بان نزاع معاوية ما كان في خلافته بل في طلب قتلة عثمان اولا وثم قد علمت فيه لصلح علي بما يدل عليه كتب السير ثم صار ما صار
ولي الدين

مطلب الامامة

جعلوه من الجائزات وقوله وانما الخلاف في انه يجب على الله بعض ذهب اليه الامامية والاسمعيلية وقوله
بدليل سمعي يعني كما هو عندنا او عقلي يعني عند اكثر المعتزلة وعند الزيدية اقوله سمعا وعقلا
ايضا عند كثير من المعتزلة كالجاحظ والكعبي وابي الحسين قوله ولان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه
كما اشار اليه اه حل قوله والمسلمون لا بد لهم اه على مسئلة وجوب نصب الامام سمعا والاستدلال عليه بما
حاصله ان نصب الامام مما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعي واجب
سيما كالواجب الشرعي ويمكن حمله على دليل مشهور مسطور في الكتب وهو ان في ترك نصب الامام خوف ضرر
فوت هذه الواجبات المفضي الى الهلاك الجميع لما انا نعلم علما يقارب الضرورة ان شرع هذه الامور لمصالح
عائدة الى الخلق معاشا ومعادا فيفوتها يختل نظام العالم ويفضي الى ما ينفي فمعنى قوله لا بد لهم لا بد
لهم في بقائهم وعلى ما ذكره الشارح معناه لا بد لما يجب عليهم في الدين ودفع الضرر المظنون واجب لقوله
عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الدين والصغار جمع صغير كالكرام جمع كريم والصغائر جمع صغيرة
كالغنائم جمع غنيمة وقوله فان قيل انما يتوجه هذا الدليل دون الاولين والمراد بالرياسة العامة الرياسة
في الدين والدنيا جميع قوله اماما كان او غيره فان من له الرياسة في الدين والدنيا في نيابة الرسول لا يكون غير امام مع
قوله فان انتظام الامر يحصل بذلك في غاية الضعف كما ترى يرشد اليه قوله في الجواب يحصل بعض
النظام في امر الدنيا فالسؤال ليس بشيء وقوله فيعصى الامة كلهم ويكون ميتتهم ميتة الجاهلية يريد ان
اللازم باطل لان في الازمنة الماضية بعد الخلفاء الراشدين اكابر الامة من التابعين وتبعهم الى غير ذلك
من الائمة المجتهدين الذين لا اغبار في جلالة قدرهم في الدين وقيل لان اجماع الامة على الضلالة لا يجوز
خ ل
لقوله عليه السلام لا يجتمع امتي على الضلالة وقد يجاب عن الشبهة بانه انما يلزم المعصية لو تركوا نصب
خ ل
الامام عن قدرة واختيار ومحصوله تخصيص الحديث بمن مات في زمان لم يترك فيه نصب الامام لعجز واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات وكذا المراد بعدم اجتماع الامة على الضلالة عدم الاجتماع
عن قدرة واختيار بل نقول لم يجمعوا الا ان المراد بالاجتماع على الضلالة الحكم بكونها حقا الا العمل بها
اكراها وبهذا الجواب يندفع الاشكال بعد الخلفاء العباسية قوله لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية
منهم حيث زعموا المهدي في النقل على امامة الكرام سوى علي رضي الله عنه ولا يخفى ان ذكر هذه المسئلة
اباه
في هذا المقام لامر المهدي المختفي والاولى بحالها ايرادها في شرح قوله ولا يختص ببني هاشم واولاد علي
وفي قوله بل غاية الامر ان يوجب اخفاء دعوى الامامة بحث لجواز ان يكون زمانه اخوف من زمان ابائه
بحيث لا يمكن ظهوره كما لا يمكن لابائه اظهار الامامة قوله ويكون عطف على يكون في قوله وينبغي ان يكون

٨٩



مطلب كلمة ينبغي

كون الامام من قريش

يقال يجب ذلك فلا يصح عطفه على يكون بل يجب عطفه على ينبغي وفيه ان كونه ظاهرا ايضا واجب كما هو
ضمنه بيان الشارح وكلمة ينبغي اعم من الواجب وان كان اكثر استعمالا في الاولوية وقوله ولا يجوز من غيرهم
يدفع توهم الاولوية قوله ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما لما مر من الدليل لا يخفى ان الاولى تفسير
العصمة قبل اقامة الدليل على نفي اشتراطه لان تعقل الدعوى يتوقف عليه بل لان مقدمات الدليل ايضا يتوقف
عليه بل الاولى تحقيق معنى العصمة في بحث عصمة الانبياء كما في كتب القوم ومن شرط عصمة الامام انما شرطه في
زمان الامامة لا قبله اذ لا موجب لاشتراط قبله وحاصل الدليل الاول ان الاجماع انعقد على خلافة ابي بكر مع ان
اهل الاجماع لم يقطعوا بعصمته ايام امامته كيف والعصمة ان لا يخلق الله في العبد الذنب مع بقاء قدرته و
اختياره ولا طريق لمعرفة لهذا الا بالوحي اذ لا يعلم الغيب الا الله وبهذا اندفع ما ورد عليه ان الشرط عصمته
المورد الخيالي
لا العلم بعصمته وعدم القطع انما ينافي الثاني لا الاول ولعل ان عدم قطعهم غير مفيد وعدم قطع اهل البيعة
غير معلوم وحاصل الدليل الثاني ان عدم الدليل على الاشتراط يفيد عدم الاشتراط ولا يخفى ان هذا من
المسالك الضعيفة على انه يتجه عليه انه لو تم هذا لثبت عصمة ابي بكر اذ عدم الدليل على خلق الذنب فيه
دليل على عدمه قوله والجواب المنع اي منع ان غير المعصوم ظالم ومن العجائب ما قيل فان قلت حقيقة العصمة كما
خيالي
ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالما قلنا انه يقال له انه غير المعصوم
اذا اصلح دينه بالتوبة ليس ظالما فلا تنس التوبة والاصلاح ولا تكن مصرا لدفع ما توهمت وزوده على ان
تعريف العصمة ليس على ظاهره الذي يجب ان يراعى في التعريفات والمراد بعدم خلق الله اي يكون ما له ذلك
وهو ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وانتفاء الملكة لا يستلزم عدم الاجتناب عنها وما قيل ان الظلم هو
التعدي على الغير فيكون اخص من المعصية يدفعه وصف المرء بالظلم على نفسه وتفسير الظلم بوضع ا
الشئ في غير محله وما قيل المراد بالعهد النبوة عدول عن الظاهر فلا يدفع الاستدلال بالظاهر قوله انها
خيالي
خاصية في نفس الشخص وفي بدنه لعله اراد الامتناع العادي مع التمكن من الذنب فلم يكن فاسدا
والمراد بالمحنة التكليف قيل سمي بها لان بها يمتحن الله عباده ويبلوهم ايهم احسن عملا قوله ولان
يكون افضل من اهل زمانه كما زعمت الشيعة وان وافقهم بعض اهل السنة حتى الاشعري على ما في الكفاية
وما اورده على جعل الامامة شورى كان الاولى بحاله ان يذكره سابقا حيث ذكر حديث جعل الامامة
شورى وقد عرفت انه معنى لا يتجه عليه السؤال فتذكر قوله اي مسلما حرا لا يبعد ان يندرج في الولاية
المطلقة الكاملة توحده في الحكومة فيفيد البيان عدم صحة نصب امامين مستقلين وشجاعة الامام
عبارة عن كونه قوي القلب بحيث يمكنه سياسة العسكر واقامة المقابلة مع العدو وان لم يقدر بنفسه

على

قوله وقد عرفت اه وذلك حيث قال في ترتيب
الخلفاء ونحن نقول كان وجه التوقف
اه ولي الدين

خيالي

على الحرب كذا في الكفاية قوله ولا ينعزل الامام بالفسق قيل لا يقال بل ينعزل لقوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين فان النيل بمعنى الوصول وهو اعم من ابتداء وبقاء لانا نقول الوصول امر آني لا بقاء له و
انما الباقي الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال للحدوث
هذا وبناؤه على الغفلة ان مجرد الفسق ليس ظلما بل الفسق مع عدم الاصلاح بالتوبة واورد على قوله لان
خيالي
العصمة ليست بشرط ابتداء انه ان اريد بالعصمة الاجتناب فلا تقريب اذ المطلوب لا يشترط عدم
الفسق وان اريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع اذ قالوا يشترط العدالة في الامام لان الفاسق
لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره هذا وبناؤه على صرف تعريف العصمة عن ظاهره وحمله على ملكة الا
جتناب وقد عرفت ان الحمل عليه ضعيف قوله قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام جعل الامامة من مقاصد
علم الكلام على اصل اهل السنة مسامحة قال صاحب المواقف ومباحث الامامة عندنا من الفروع وانما
ذكرناها في علم الكلام تاسيا بمن قبلنا فحقيقة الامر تقتضي ان يجمع ايراد مباحث الامامة مع ايرادها
هذه المباحث في الحاجة الى الاعتذار المذكور قوله لانه يعلم من احوال الناس اه يقال هذا انما يتم في
الاشخاص واما في الانواع كاكل الربوا وشارب الخمر والخروج على السلطان فلا لانه يعلم من ترتيب اللعن على
الوصف انه المناط وفي قوله فنحن لا نتوقف في شانه منافاة لما قال الغزالي في الاحياء لعنة الاشخاص
خطر فليجتنب ولا خطر في السكوت عن لعنة ابليس فضلا عن غيره قوله وهذا جهل منه بربه فيه نظر
لان التمني يكون في المحالات فلو فرع علمه باستحالة وجوده واستحالة ان يحكم به تعالى كيف يكون جهلا
به قوله والجمع بين قولهم لا يكفر اه يقال هذا مذهب الاشعري وبعض تابعيه والمكفر غيرهم فلا تناقض
في كلامهم فلا اشكال قوله الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج مذهب جمهورهم
ان الثابت في العدم بعض الممكنات دون المركبات قوله ان العالم والمتعلم يرد مذهب المعتزلة من ان
القضاء لا يتبدل وان لا يثبت مذهب اهل السنة من ان الدعاء والصدقة ينفعان ويمكن ان يقال يثبت
نفع الدعاء والصدقة بطريق الاولى قوله ادعوا الله وانتم موقنون يندرج فيه الاجتناب عن المعاصي
والتعبد بالعبادات لان الايقان في الاجابة لا يحصل الا بترك ما يمنع في الاجابة وفقد مانع من الاجابة قوله
تعالى الله انك من المنظرين قيل فيه بحث لجواز ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين في قضاء الله السابق
هذا القول من اوله الى اخره من الخيالي
دعا او لم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافر في امور الدنيا ولا يستجاب في امور الآخرة وبه يحصل التوفيق
بين الآية والحديث قوله من اشراط الساعة جمع شرط بالتحريك وهو العلامة ودابة الارض لها تخرج
من جبل الصفا تتصدع لها والناس سائرون الى منى ومن الطائف وثلثة امكنة ثلث مرات معها عصا

قوله قال صاحب المواقف اه والغرض من هذا النقل اثبات المسامحة فالاولى
ايراد ما ذكره في شرح المقاصد حيث قال لا نزاع في ان مباحث
الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة
ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من
فروض الكفايات وهي امور كلية تتعلق بها مصالح
دينية او دنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها
فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان
يقصد حصولها من كل فرد ولا خفاء في ان
ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية
وقد ذكر في كتبنا الفقهية انه لا بد
للامة من امام يحيي الدين و
يقيم السنة وينتصف للمظلومين
ويستوفي الحقوق و
يضعها مواضعها
انتهى ولي الدين

قوله يقال هذا اه قائله المحشي الخيالي وعلى هذا جرى كلام اكثر المحشي
اقول اشكال الشارح على حاله كيف وقد قال في شرح المقاصد في
المنتقى عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه لم يكفر احدا من اهل
القبلة وعليه اكثر الفقهاء انتهى وفي الخلاصة الرافضي
ان كان يسب الشيخين ويلعنهما فهو كافر وان
كان يفضل عليا عليهما فهو مبتدع كذا في
البزازية ولا شك ان صاحب الخلاصة
تابع ابي حنيفة اللهم الا ان يدعى
ان ما في المنتقى رواية غير
مشهورة وما ذكر
في الخلاصة
فمشهورة
فتامل
ولي الدين

موسى وخاتم سليمان عليهما السلام تضرب المؤمن بالعصا وتطبع وجه الكافر بالخاتم فلينتقش فيه
هذا كافر قوله يأجوج ومأجوج من لا يهمزهما يجعل الالفين زائدتين من يج ومج وقرئ بهمزة أجوج وما
جوج وابو معاذ يجوج كذلك من القاموس وفي تفسير البيضاوي هما قبيلتان من ولد يافث بن نوح
وقيل يأجوج من الترك ومأجوج من الجيل وهما اسمان اعجميان بدليل منع الصرف وقيل عربيان
من أج الظليم اذا اسرع واصلهما الهمز كما قرئ عاصم ومنع صرفهما للتانيث والتعريف
قوله والمجتهد اى المستدل في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد يخطئ اى قد يحكم
حكما غير مطابق وقد يصيب اى قد يحكم حكما مطابقا وقد يراد بالاصابة الخروج عن عهدة
التكليف فعلى الاول ليس دعوى الاصابة في مسائل الاصول للمخالفين مطلقا اذ الحكم في
الاصول واحد معين وعلى الثاني يصوب المخالفان في الفروع مطلقا وفي الاصول اذا لم يكن احدهما
مكفرا قوله وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان لله تعالى في كل حادثة حكما معينا ام حكمه في
المسائل الاجتهادية ما ادى اليه راى المجتهد هكذا وقع عبارته في التلويح ايضا ولعله سهو
لان ام المتصلة لازمة لهمزة الاستفهام يليها احد المستويين والاخر الهمزة والعبارة الصحيحة
الصحيحة اختلافهم في ان لله تعالى في كل حادثة حكما معينا او احكاما على حسب ما يؤدي اليه
راى المجتهد وعبارة التنقيح منقحة وهي وهذا الاختلاف بناء على انه هل لله تعالى في كل حادثة
حكم معين عند الله تعالى ام لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد قوله اما ان لا يكون
من الله تعالى عليه دليل ويكون العثور عليه لا عن دليل بل بحيث له من يبحث على دفن او يكون
وذلك الدليل اما قطعي والمجتهد مامور بطلبه او ظني والمجتهد غير مكلف باصابته لخفائه
وغموضه وما ذكره من المذهب المختار لا يتاتى فيه الخطاء انتهاء فقط لانه ان وجد دليلا
عليه من الله فقد اصاب وان فقده فقد اخطأ فلا خطاء مع وجدان الدليل ولا اصابة مع فقدانه
فالخطاء ابتداء وانتهاء لا محالة فقوله فلا خلاف في هذا المذهب في ان المخطئ ليس بآثم فالخلاف
في انه مخطئ ابتداء وانتهاء لا يصح انما الخلاف في مذهب من يقول بالخطاء وجعل قوله في هذا المذهب
اشارة الى مذهب من قال بالخطاء دون خصوص ما سبق من قوله والمختار بعيد جدا وتخصيص عدم
الخلاف بهذا المذهب لان الخلاف واقع في مذهب من قال ان الدليل قطعي لانه حكم بان المجتهد مامور
بطلبه فاختلف في استحقاق المخطئ العقاب ووجوب نقض حكم القاضي بالخطاء قوله الاول قوله تعالى
ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتيا بقضاء النار كالفتوى وبمعناه وهو ما افتى به الفقيه

قوله يأجوج اه وفي الصحاح قال الاخفش

وزاد صاحب الكشاف والديلمي

[illegible]

وقد يقع وفي قوله ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة انه كان
تفهيم سليمان بمحض لطف الله من غير اسباب اجتهادية ارهاصات لنبوته فلهذا خصص نسبة
تفهيمه الى ذاته وقد يجاب بان المراد بتفهيمها تفهيم ارفقهما واحقهما وفيه انه بعيد عن ظاهر
النظم وانما قال والثاني الاحاديث والاثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء بحيث
صارت متواترة المعنى لان ما لم يبلغ حد التواتر لا يصلح للاستدلال على الاصول والثالث من
الادلة دليل الاجماع واليه اشار بقوله وقد اجمعوا وهذا الدليل مبني على اثبات ان القياس مظهر لا مثبت
والا فعند الخصم القياس مثبت ويرد بان الحكم الاجتهادي اعم من الثابت بالقياس وبغيره من
الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق او تعدده جار في
الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف ويدفعه ان القول بتعدد الحكم في غير القياس
ويوجد فيه خلاف الاجماع واذا ثبت وحدته في صورة القياس بالاجماع ثبت في الكل بما فهم والرابع
من الادلة استدلال بالمعقول وصوانه لا تعرفه في العمومات الواردة في شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم
بين الاشخاص في النصوص فالغالب يكون الثابت بالاجتهاد مثله وبهذا اندفع ما قيل من انه ان اريد
الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فلا نقض به واذا اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم
بل هو اول المسئلة نعم يتجه انه لا يفيد اليقين وغاية ما يفيده الظن وقوله في شرح التنقيح فيه ان الاوضح
في شرح التوضيح قوله ورسل البشر افضل من رسل الملائكة نبه على ان المراد بقوله خواص البشر
افضل من خواص الملك الرسل والمراد بالعوام ما سوى الرسل من انبياء المؤمنين واما العصاة فلا يفضلون
على الملك اصلا والدليل الاول لا يفيد الا تفضيل ابي على رسل الملكة وتفضيله على سائر الرسل بناء
على انه لا قائل بالفصل وبعد تمامه لو كان المامور بالسجدة جميع الملائكة لا الملكة السفلية لكن
الغائب والمستدلة ما يكتفى فيها بالظن والاستدلال الثالث ايضا مبني على عدم الفصل والا
فلا يشمل جميع الانبياء ولا جميع عوام البشر واورد عليه انه اما ان يراد من آل ابراهيم وآل عمران
الانبياء فقط فلا يفيد تفضيل عامة البشر على عامة الملك واما ان يراد بالعالمين غير رسل
الملكة فلا يفيد تفضيل الانبياء على رسل الملكة ويدفعه ما ذكره الشارح من قوله وقد خص من ذلك
بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملكة فانه حاصله انا لا نخص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين بل
نفضل الجميع على جميع العالمين ونخص من هذا الحكم عامة البشر بالنسبة الى رسل الملك لكن المورد لم
يتنبه لما ذكره وقوله ولا اغتيار في ان هذه المسئلة ظنية اه دفع لما يتجه بعد تخصيص البعض من الحكم

قوله فيه ان الاوضح اه اقول ان مراد الشارح من الشرح في قوله في شرح
التنقيح هو التوضيح بناء على المتبادر من الاضافة اللامية فيكون
المعنى يطلب من كتابنا التلويح اللائق في بيان التوضيح الذي
هو شرح للتنقيح واما على ما ذكره المحشي فيكون الشرح
عبارة عن التلويح بناء على المتبادر من الاضافة ايضا
فيلزم ان يكون التلويح الذي هو الشرح في شرح
التوضيح فيلزم كون الشرح في الشرح فيتامل
ولي الدين

لعل وجه الامر بالتامل اشارة الى ان المحشي حمل الشرح
على المعنى المصدري ولذا قال ما قال [illegible]

قوله واما العصاة اه يؤيده ما ذكر في كشف الكشاف حيث قال ثم المسئلة
مختلف فيها بين اهل السنة منهم من ذهب الى تفضيل الملائكة وهو
مذهب ابن عباس واختيار الزجاج على ما نقل في التهذيب ومنهم من فضل
فقال ان الرسل من البشر افضل مطلقا من الملائكة ثم الرسل من
الملائكة على من سواهم من البشر والملائكة ثم عموم الملائكة
على عموم البشر وهذا ما عليه اصحاب ابي حنيفة وكثير من
الشافعية والاشعرية ومنهم من فضل الكمل من نوع
الانسان نبيا كان او وليا ومنهم من فضل الكروبيين
من الملائكة مطلقا ثم الرسل من البشر ثم الكمل
منهم ثم عموم الملائكة على عموم البشر و
هذا ما عليه الامام فخر الدين الرازي
وبه يشعر كلام الغزالي في مواضع عديدة
من كتبه وفي الجملة هذه المسئلة و
مسئلة تفضيل الائمة ليستا
يبدع الذاهب الى احد طرفيها
اذ لا يرجع الى اصل في الاعتقاد

[illegible]

المورد والمجيب الخيالي

بالاجماع ان الدلالة صارت ظنية لان الدليل عام مخصوص البعض والوجه الرابع اورد عليه ان
الملئكة لهم صفات فاضلة في مقابلة عمل الانسان واجيب بان ذلك بالنسبة الى الانبياء ممنوع لانه
يلزم ان يختص الدليل بالانبياء اقول ذلك المنع متجه في عامة الملك بالنسبة الى عامة البشر اعني
انبياء المؤمنين ايضا فيتم الدليل على عمومه على ان عدم القول بتفضيل الرسل على الرسل وبعده
تفضيل العامة على العامة مما يتم به الدليل فافهم قوله وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة
وهو ابو عبد الله الحليمي والقاضي ابو بكر والقول بان التعليم من الله والملائكة هم المبلغون بخلاف
الخ ويستلزم ان لا يكون المتعلم من يتعلم شخص الا متعلما من شخص والجواب بان الترقي بذكر
الملائكة المقربين ليس لتفضيلهم على عيسى عند الله بل لمن تنبههم عليه في التجرد ونفي الولادة و
القدرة على الافعال العجيبة بمجرده ووصف الملائكة بالمقربين فانه يشعر بان الترقي باعتبار
تقربهم الى الله الا ان يقال الوصف لتنبيههم واخراج غير المقربين فان المقربين هم الذين
يقدرون على الافعال العجيبة ه نحمدك يا من وفقنا لافادة هذه الفوائد ه ونسألك ان
تجعلها ذريعة لاحكام العقائد ه وتجعل كل حرف منها قائدا الى الجنة بعد قائد ه
وتصلي على نبيك الى الابد زائدا على كل زائد ه يا محمود كل حامد ه ويا مقصود كل قاصد ه
لا تكلنا الى انفسنا طرفة عين فيصيبنا مكائد الشيطان الحاسد ه

تمت الكتاب بعون الله الملك الوهاب
وصلى الله على محمد خاتم النبيين واله
واصحابه الطيبين الطاهرين
والحمد لله وحده تمت

كتبه الحقير الفقير
المعترف بالعجز
والتقصير حافظ
عبد الله اغا بان
اندرون همايون
خانه سفرلى امام
ثانيه خاصه
كتخدا محمد بن عبد الرحمن ٩١

قوله ذلك المنع متجه اى قوله ان ذلك
بالنسبة الى الانبياء ممنوع لى الدين

اى كما هو متجه بالنسبة الى
الانبياء لى الدين

